OTTO HARRASSOWITZ
LIBRARY AGENT
LEIPZIG

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 7 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Division D16
Section .8.M47

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 7 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

DIE PHILOSOPHISCHE GESCHICHTSAUFFASSUNG DER NEUZEIT.

I. ABTHEILUNG. BIS 1700.

VON

DR. RICHARD MAYR.

WIEN 1877.
ALFRED HÖLDER
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTSBUCHHÄNDLER.

Alle Rechte vorbehalten.

Meinem lieben und treuen Freunde

PROF. DR. CARL ZEHDEN.

VORREDE.

Ist es die normale Vorliebe für die eigenen Erzeugnisse oder die Naivetät des Autors, der zum ersten Male vor ein p. t. Publicum tritt, kurz ich wünsche, in überschwenglichen Stunden hoffe ich es sogar, gelesen zu werden. Da aber weder mein Name, trotz seiner Allbekanntheit, eine hinreichende Bürgschaft für den Erfolg bietet; noch meine Versicherung, dass ich ein überaus lesenswerthes Buch geschrieben, irgend welchen Eindruck machen wird: so bleibt mir nichts Anderes übrig, als zu beweisen, dass man mein Buch kaufen, bezahlen, recensiren und füglich auch — lesen solle. Man kann es sich übrigens auch ausborgen oder schenken lassen.

Wer sind denn diese „man", an welche ich die eben kundgegebenen Zumuthungen stelle? Gibt es denn so etwas, wie diese „man"? Ich sehe ein, auch diese „man" müssen erst bewiesen werden. Natürlich verstehe ich darunter nicht das vielköpfige Ungeheuer Publicum, dem der Belletrist, der Journalist beliebtes Futter, wohl zugekaut, in den Rachen schiebt; nicht dasjenige Publicum, welches seinem metaphysischen Triebe durch die Lectüre pikanter Capitel aus Hartmann oder Schopenhauer Genüge thut. Ich weiss recht gut, dass ich mich mit meinem Thema nur an jenes Publicum

wenden kann, das mit Ernst und in der Regel mit Ausschliesslichkeit philosophischen oder historischen Studien obliegt. Anspruch auf die Berücksichtigung dieses distinguirten und kritischen Publicums kann ich nur im Namen Derjenigen erheben, deren Gedanken und Auffassungen historisch darzulegen ich mir gestattete. Freilich muss ich bekennen, mit meinem eigenen Urtheile in dieser unvergleichlichen Gesellschaft nicht immer hinter Berg gehalten zu haben; doch glauben alle Spätergeborenen darauf ein Recht zu besitzen, und ich meine, gerade darum müsse man die Schule der Meister durchmachen, um sich selber frei bewegen zu lernen. Ich huldige nicht der Abstinenzdoctrin, dass es überhaupt nie oder speciell jetzt nicht an der Zeit sei, über diese oder jene Frage zu urtheilen — eine Doctrin, die namentlich von Solchen gepredigt wird, deren Abstinenz in ihrer Impotenz wurzelt. Ich huldige auch nicht der Etiquettestheorie, welche verlangt, um dieser oder jener Autorität willen — heisse sie Kirche, Staat, Partei, Majorität, Nation — kurz aus anderen, als wissenschaftlichen Motiven die Beantwortung gewisser Fragen zu umgehen. Ich huldige auch nicht der Beschränkungstheorie der rüden Fachgelehrsamkeit, welche von vorneherein einer Arbeit geschichtsphilosophischer Richtung sich entgegenstemmen wird. Herren dieser Façon betrachte ich als meine natürlichen Feinde — pardon, das hätte ich nicht verrathen sollen; denn das können die Betreffenden in meinem Buche selber nachlesen, wenn es sie zu erfahren gelüstet, dass nicht Alle vor der Jetztzeit und dem üblichen Wissenschaftsbetrieb anbetend im Staube liegen.

Nachdem ich mir ein freundliches und feindliches Publicum erwiesen habe, brauche ich nur zu sagen, dass ein Buch, welches mit dem meinigen hinsichtlich des Stoffes und der Behandlung Aehnlichkeit hätte, in der deutschen Literatur

nicht existirt, um sofort bewiesen zu haben, was zu beweisen war — die Kauf-, Recensir- und Lesewürdigkeit desselben. Hingegen wäre ein englisches und ein französisches Werk zu nennen: Laurent's „*Études sur l'historie de l'humanité*“ und Flint's „*Philosophy of history*“. Aber fremdländische Bücher, wenn sie nicht übersetzt sind, finden auch in gelehrten Kreisen eine sehr geringe Verbreitung, wie die Erfahrung zeigt; die Originale, selbst wenn sie die weltberühmten Schöpfungen weltberühmter Männer sind, fehlen entweder an den öffentlichen Bibliotheken (um wie viel mehr erst in den privaten) oder berechtigen durch ihr relativ jungfräuliches Aussehen zu dem Schlusse, dass jene Beachtung, die deutschen Machwerken n-ten Ranges zu Theil wird, ihnen nicht geworden. Laurent's vielbändiges Werk enthält an vielen Stellen Bemerkungen über das geschichtliche Denken der Historiker und Philosophen; aber man müsste sich das Betreffende erst zusammentragen, und es bleibt noch sehr fraglich, ob dabei auch etwas halbwegs Genügendes zu Stande käme. In dem letzten Theil seiner Études, der den Specialtitel „*Philosophie de l'histoire*“ führt, bespricht Laurent einige Geschichtsphilosophen in mehr zusammenhängender Weise; allein bei der Auswahl und Behandlung des Stoffes ist für ihn nur seine Privatphilosophie massgebend gewesen. Dagegen ist Flint's eben genanntes Werk als eine treffliche Lösung der Aufgabe zu bezeichnen. Warum dennoch ein eigenes Buch und keine Uebersetzung? Diese Frage zu beantworten ist zwar Sache des eventuellen Recensenten, aber ich will dennoch einiges zur Rechtfertigung beibringen. Flint ist ein Engländer, ich bin ein Deutscher, d. h. ein auf ganz anderem Boden erwachsenes Wesen, das sich demzufolge den Stoff ganz anders assimiliren wird. Ich habe mich vor Allem bestrebt, das Problem des geschichtsphilosophischen Denkens in seinem ganzen Umfange

aufzufassen, den inneren Zusammenhang der einzelnen Theoreme und namentlich die historische Continuität derselben eingehender darzustellen, ferner auf die culturhistorische Seite dieser Fragen die Aufmerksamkeit zu lenken und in mancher Beziehung einen ganz anderen Massstab der Beurtheilung anzulegen. So fehlt bei Flint eine Erkenntniss des wesentlichsten historischen Verhältnisses: des Gegensatzes zum Christenthum — aus Gründen, die bei der oberflächlichsten Betrachtung des englischen Lebens in's Auge springen. Es fehlt ihm eine Auffassung der grossen Typen aller Systeme, des optimistischen und pessimistischen Grundzuges derselben, kurzum mancherlei, was dem deutschen Bearbeiter sich leichtlich an die Hand gibt. Zudem hat Flint geistige Richtungen unberücksichtigt gelassen, die jedenfalls nachzutragen waren, z. B. die französische Skepsis, den Spinozismus, Rousseau etc. Andererseits muss ich bekennen, dass sein Tact in der Auswahl Bewunderung verdient, namentlich wenn man manche deutsche Wissenschaftsgeschichte dagegen hält; die Vermengung des Wichtigen und Unwichtigen, das systemlose Aneinanderreihen roher Bücherauszüge, das Wiederbeleben von Leichnamen, die den Würmerfrass verdienen, kurz diese Symptome nicht so sehr der Gründlichkeit, als der Urtheilslosigkeit und des historischen Unvermögens, kann man ihm nicht zum Vorwurf machen.

Weil ich nun schon einmal dabei bin, die Trommel für mich selber zu rühren, so will ich es gleich ordentlich thun. Ein p. t. Publicum ist hiemit nicht blos aufgefordert, sich meine Bude anzusehen, die getreuen Conterfei's historischer Persönlichkeiten darin zu bewundern, sowie meine vortrefflichen Erläuterungen über sich ergehen zu lassen, sondern ich gebe meinen Gönnern auch die Versicherung, dass sie hier nicht eine Bude, wie jede andere, sondern weit mehr als das präsentirt bekommen. Das heisst, das Thema meines Buches

ist nicht ein Stück Wissenschaftsgeschichte, wie jedes andere, etwa wie die Geschichte der Botanik oder Atomenlehre. Ich erwähne gleich hier (für Diejenigen, welche nur die Vorrede, aber das Buch nicht lesen), dass die Geschichtsphilosophie, sowie sie den Kern der jüdisch-christlichen Weltanschauung bildet, auch in den nicht-religiösen Jahrhunderten die herrschende Disciplin wird und geworden ist. Dem gewaltigen reellen Bruch mit der Geschichte, welcher vom 16. bis zum 19. Jahrhundert reicht, geht der ideelle Bruch mit der Geschichte voran und zur Seite. In der ideellen Stellung zur Geschichte culminirt das geistige Leben der Neuzeit. Das bewusste Verhältniss zur Geschichte tritt als Factor in die Reihe der geschichtsbildenden Kräfte ein. Im 18. Jahrhundert gelangt die Geschichtsphilosophie zur Macht, im 19. behauptet sie dieselbe der Hauptsache nach. Alle Gegensätze, alle Parteien bilden sich ihre Geschichtsphilosophie: die ultramontane, wie die nationale, die cäsaristische, wie die demokratische, die constitutionelle, socialistische, die unitarische, particularistische etc. etc. Mit einem Worte Geschichtsphilosophie ist nicht etwas, was man thun oder lassen kann, wie Käfer sammeln oder Klosterurkunden ediren; sie ist auch nicht etwas, das gut ist, wenn man es versteht, wie Differenzialgleichungen integriren oder den zweiten punischen Krieg explaniren; sie ist eine unerlässliche Forderung und die Spitze aller höheren Bildung. Wer sich nicht von der politischen, socialen, culturellen Atmosphäre fernhalten und am Genusse seiner eigenen Ausdünstung genügen lassen will; wer jener Welt gegenüber, sei es den praktischen, oder den beobachtenden, oder den kritischen Standpunkt einnimmt: der kann unmöglich der Geschichtsphilosophie in irgend einer Form entgehen. Weil nun die Frage: wie stellst Du dich zur Gegenwart? auch die Frage einschliesst: wie stelltst Du Dich zur Vergangen-

heit und Zukunft? so haben auch die Meisten etwas, wie eine Geschichtsphilosophie. Alle halten sich für Philosophen von Gottes Gnaden und glauben in keiner Hinsicht des Nachdenkens und der Belehrung mehr überhoben zu sein, als in philosophischer. So machen sie sich denn aus zufällig aufgelesenen Lappen Bettler- oder Harlekinsjacken zurecht, in denen sich der gebürtige Proletarier und der professionelle Hannswurst ganz behaglich fühlen. Jeder, der ernsthaft denkt, wird sich aber zur Philosophie anders verhalten. Die Philosophie ist nun einmal die höchste und heiligste Angelegenheit des Menschengeschlechtes, ob man das Wirken nach Aussen oder nach Innen, Glück, Genuss, Recht, Sitte, das Wahre, das Schöne und Gute für das Ziel des Einzelnen oder der Gesammtheit halten mag. Gleichviel, der Weg dahin führt immer durch's Gehirn und die verschiedenwerthigen Gedankenmassen daselbst. Dies haben auch zu allen Zeiten die Herren im Rothstrumpf und in Bäffchen eingesehen, und die Philosophie mit Beschlag belegt; die im Staatsfrack haben's ihnen nachgemacht. Dem 19. Jahrhundert war es vorbehalten, die Philosophie sowie das Ideal in Verachtung zu bringen und die Wissenschaft auf das Feld der Bagatellen abzulenken. Ein schlauer Kniff der Politik, der aber nur gelingen konnte, weil die geistig verödende Zeit in immer engeren Kreisen um das goldene Kalb zu tanzen begann. Mit der socialen Bourgeoisie hat sich auch die geistige Bourgeoisie an's Ruder gestellt und den Curs glücklich nach rückwärts gesteuert. Wenn jedoch einst die Combination Militärstaat-Geldbaronie bankerott sein und der Cynismus, welcher Alles, mit Ausnahme des Gelderwerbes, für Spass hält, nicht mehr die offene oder heimliche Gesinnung der Welt bilden wird: dann wird auch ein neuer Tag für das Wissen anbrechen und die landflüchtige Philosophie wieder auf ihren legitimen Thron steigen.

Schon regt es sich in den Lüften; manch buntes Waldvögelein singt, unbekümmert um das kriechende Gewürm da unten, seine schmetternde Weise; mitunter piepst wohl auch ein Gimpel drein oder leiert ein Starmatz sein eingelerntes Stücklein. Sollte es wieder Frühling werden im Reiche des Denkens? Was sagen Die dazu, welche gerufen: Die Philosophie ist todt, *vive la bagatelle*!? Ja, man betet wieder an den alten Opferstätten zu Vater Kant und den anderen unsterblichen Göttern. Einzelnen jubelt man zu, wie noch nie seit Thales' wässerigem Anfang. Selbst die Naturforscher kommen; ihnen ist bei ihrer Gottähnlichkeit bange geworden, und sie reden alles Ernstes von einer Naturphilosophie. Ihr Kinder der Mode, bestellt Euch bei Zeiten einen Philosophenmantel und eine Denkerstirne, denn es ist traurig, mit defecter Garderobe dem Zeitgeiste nachzuhinken. Und Du, alter Drache Fafner in der Neidhöhle, der Du die Schätze des Wissens hütest! die Philosophie wird kommen als ein neuer Held Siegfried, Nothung, das neidliche Schwert, in der Hand, das alte und doch neue Schwert, das er aus Trümmern sich selbst geschweisst. Dann Gnade Dir, schnöder Fafner, Du wirst sterben, wenn Du auch die zierliche Fresse zeigst, in Deinem Blute wird sich der Held hörnen und mit dem alten Nibelungenhorte die Welt erwerben. Die Philosophie der Zukunft wird den Hort des Wissens nicht in heldenhaftem Leichtsinne abseits liegen lassen oder vergeuden, sondern ihn einsacken und auf's höchste zu fructificiren suchen. Das wenigstens soll sie von unserer Zeit der Geldmäkler gelernt haben.

Will ich nun etwa für eine bestimmte Philosophie im Allgemeinen oder Geschichtsphilosophie im Besonderen Propaganda machen? Das fällt mir nicht im Traume ein. Ich will nur zeigen, dass man sich unter Geschichtsphilosophie nicht eine Blase zu denken hat, die nach kurzem Schimmern im

Sonnenschein zerplatzt ist. Ich will zeigen, das diese Disciplin der Philosophie eine Reihe von Problemen aufweist, denen man gar nicht entgehen kann, wenn man es mit Geschichte oder Philosophie ernst nimmt. Ich will endlich an der Ueberbrückung der Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart auch mitschaffen — ein Bemühen, das unerlässlich ist, soll die wissenschaftliche Arbeit nicht stets von Neuem einsetzen, anstatt die schon aufgespeicherten Schätze als ein ihr gehöriges Erbe zu betrachten.

Wien, 25. Jänner 1877.

I. Capitel.

Die Geschichtsphilosophie und die christliche Theologie.

Judenthum. — Christenthum. — St. Augustin und seine Nachfolger. — Dante. — Die Scholastiker. — Die Reformatoren. — Der restaurirte Katholicismus. Bossuet und seine Beurtheiler.

Selbst auf den niedrigsten Stufen der Entwicklung finden wir den Menschen von dem Drange beherrscht, zu jeder Erscheinung und Begebenheit eine Ursache zu finden. [1]) Aus dieser Quelle fliessen Religion und Wissenschaft. Beide sind ursprünglich nicht geschieden, d. h. es gibt neben der Religion noch keine Wissenschaft; nicht einmal ein Verlangen nach Wissenschaft gibt es, am allerwenigsten ein Bedürfniss nach Philosophie; der Priester ist auch der Wissende. Von Anbeginn aber erstreckt sich neben dem Gebiete der religiösen Aetiologie ein anderes, welches dem Menschen leicht zugänglich ist und das er augenscheinlich ganz und gar, ohne Concurrenz, beherrscht; ein Gebiet, welches von der Jurisdiction der wie immer vorgestellten göttlichen Mächte so zu sagen eximirt ist. Hier können auch eximirte Gedanken zuerst Wurzel fassen. Wird nun der Glaube an die alten Götter durch Erkenntniss der Naturursachen oder durch Nichterfüllung dessen, was man von ihnen wünscht und erbettelt, untergraben; treten neue Probleme in den Gesichtskreis der Menschen und genügen die Beantwortungen der alten dem erstarkten Denken nicht länger; sind endlich die Zeitverhältnisse der Entwicklung genialer,

d. h. einer uninteressirten, willenslosen Erfassung der Welt fähiger Köpfe günstig: so steht alsbald neben der Religion eine Wissenschaft, vor Allem eine Philosophie da. Philosophie und Religion wohnen aber weder als Gedanken, noch als Dinge leicht bei einander, sondern stossen und drängen sich inner- wie ausserhalb des Raumes. So war es in den Zeiten des heidnischen Alterthums, so war es in denen des christlichen Mittelalters, so ging es und geht es noch heute. Auch die christliche Religion begann als Alleinherrscherin; auch sie unterwarf sich das Reich des Denkens mit starker Faust. Aber neben ihr erhob sich die Philosophie, anfangs unscheinbar und freundlich gesinnt, bald rebellisch und bereit zum Kampfe auf Leben und Tod. Der Kampf auf dem engeren Gebiete des Denkens über Geschichte und historische Erscheinungen steht im Mittelpunkte der folgenden Betrachtungen. Jedoch tobt er nur im Anfange zwischen Philosophie und Religion, bald mischen sich andere, frisch erzeugte Gegensätze in das Getümmel.

Die christliche Religion wurzelt zunächst in der jüdischen; diese ist ein Zweig des semitischen Religionsstammes, ein Ausfluss der hypothetischen Urreligion des semitischen Urvolkes (und rückwärts mit Grazie). Max Müller [2]) bezeichnet „als das hervorstechende Merkmal aller semitischen Religionen“ die „Verehrung Gottes in der Geschichte“ — zum Unterschiede von der arischen Verehrung Gottes in der Natur. Man könnte somit die semitischen Religionen, insbesonders die mosaische, als eminent geschichts-philosophische bezeichnen. Dieser Charakter der jüdischen Nationalreligion gieng auf die christliche Tochterreligion über, ohne durch arische Einflüsse erheblich modificirt worden zu sein. Für das unabhängige Wissen und Forschen der neueren Zeit musste also der vorwiegend geschichtsphilosophische Zug der christlichen Metaphysik einen Anstoss zu parallelen Gedankenläufen bilden, wozu der auch politisch heranreifende Zeitgeist das Seinige beitrug.

Schlagen wir die heiligen Bücher der Juden auf, so bilden die historischen Schriften bekanntlich einen überwiegenden Theil derselben. Man kann diesen rein historischen Büchern auch die prophetischen anreihen, die nicht nur aus den Schick-

salen des Volkes heraus geboren sind, sondern auch die Zukunft des Volkes selbst im Auge haben. Mag nun Jehovah als blosser Nationalgott, oder als der mächtigste unter den Göttern, oder schliesslich als der Einzige aufgefasst werden: immer erscheint er uns als der Führer seines auserwählten Volkes, als der Lenker seines Schicksals, als Contrahent in dem wechselseitigen Vertrage, zugleich als der antropopathischeste Gott, den je eine Volksphantasie geschaffen. Ein grosser, mächtiger, unabhängiger Nationalstaat ist das Ideal, das in der harten Schule des Unglücks immer lebendiger hervortritt: seine Verwirklichung wird in die Zukunft gesetzt, zum Messianismus entwickelt. Da erscheint ein Mann in Galiläa, der sich für den Messias hält und dafür gehalten wird. Ja als man ihn an's Kreuz schlägt, da wankt der begeisterte Glaube an ihn so wenig, dass seine Anhänger in die Wolken starren, um ihn unter Donner und Blitz zur Vollendung seines Werkes wiederkommen zu sehen. Aber die erregten Geister schritten über die engen Schranken der specifisch-jüdischen Auffassung hinweg und legten den Grund zur neuen Weltreligion.

Indem Paulus die Fesseln des mosaischen Ritualgesetzes und damit die ganze jüdische Vertragstheorie sprengt, macht er den Glauben an Christus zum Mittelpunkte des religiösen Lebens. Das Judenthum ist ihm nur eine Vorstufe, ein Durchgangsstadium der Menschheit — ein wahrhaft neuer und, wir werden sehen, fruchtbarer geschichts-philosophischer Gedanke. Jude und Nichtjude ist übergegangen in Christ und Nichtchrist, der Messias in den Welterlöser.

Aus dem Process der mehrhundertjährigen Dogmenbildung schlägt sich das theologisch-philosophische System Augustin's nieder. [3]) Was dem Christenthum noch im 1. Jahrhundert einer Entwicklung an Kleinlichem, Beschränktem beigemischt gewesen sein mag, ist hinweg; wir finden eine Doctrin, „welche Vergangenheit und Zukunft, Erde und Himmel umfasst." [4])

Das geschichtliche Factum des Todes Jesu Christi, i. e. das Factum der Welterlösung, bildet der Mitteltract eines grossartigen Gedankenbaues, welcher in zwei Flügeln bis an

die Grenzen der Welt läuft.[5]) Der eine der beiden Endpunkte gewährt den Ausblick in die Ewigkeit vor jenem Zwischenspiel, das mit der Schöpfung beginnt; der andere zeigt uns die nachzeitliche, nachweltliche Hälfte der Ewigkeit. Zwischen diesen beiden Ausmündungen in die Ewigkeit verläuft das Leben der Menschheit, die Geschichte, deren Sinn sich einzig und allein von ihrem Mittelpunkte aus, der Erlösung nämlich, enträthseln lässt. Die Welt ist erlöst worden, weil sie dessen bedürftig war. Erlösungsbedürftig wurde sie durch die Sünde Adam's, die grosse Erbschuld unseres Geschlechtes. Sowie für den einzelnen Menschen der ganze Sinn und Gehalt seines Lebens darin besteht, ob er, der Sündige, nach dem ewigen Rathschluss Gottes Gnade finden, erlöst und ins Himmelreich aufgenommen werden wird: so gibt es auch für die Menschheit im Grossen nur diese eine Frage. Durch die Gnadenwahl scheidet sie sich in zwei grosse Heerlager: in die civitas coelestis (s. dei), welche Gott dem ewigen Verderben entrissen hat und in die civitas terrena (s. diaboli), welche zur ewigen Verdammniss bestimmt ist. Der Gegensatz zwischen Christus und Satan, welcher schon im Neuen Testament betont ist [6]), wird von Augustinus zu einem Dualismus erweitert, welcher, fatalistisch wie er ist, nur um so grauenhafter wird, dass ein persönlicher Gott mit allmächtiger Willkür an den blödesten aller Zufälle, das Geborenwerden, die ewige Dauer unerhörter Leiden und freilich wenig verlockender Freuden knüpft. Zugleich wird der unvergleichlichen Symbolik, die in der Lehre von der Erbsünde und der Gnadenwahl, von dem Leiden und der Erlösung liegt, aller Duft und alle Wahrheit abgestreift, dass sie zu nüchternen, concreten, an Zeit, Ort und bestimmte Individuen geketteten Facten erniedrigt sind.

Die Geschichte der beiden Parallelstaaten, der civitas dei und diaboli, beginnt eigentlich schon vor der Welt, mit der Schöpfung der Engel, dem Abfall der Teufel und der Gründung des Gegenreiches Satan's. An diese vorweltlichen Ereignisse reihen sich dann in schnellem Tempo die Geschichtchen von Adam und Eva mit sammt ihren unseligen Folgen. Von diesem Zeitpunkte an ist die Geschichte nur eine Vorbe-

reitung des Welterlösers. Der civ. dei fällt diese Aufgabe zu, die civ. diaboli hat nur mittelbare Bedeutung für den einen und alleinigen Zweck. Die civ. dei der vorchristlichen Zeit beschränkt sich ganz und gar auf die wenigen Auserwählten, die von Abel ab bis auf Moses das Zeitalter des Naturgesetzes und von Moses bis Christus das des jüdischen Gesetzes repräsentiren. Dass Aug. die mosaische und sonstige Judengeschichte nun im Lichte seines Hauptgedankens vorführt, dass er ihr seine Periodisirung in so und so viel Weltalter entlehnt, das alles versteht sich von selbst.[7]) Dass bei ihm ferner die ganze heidnische Welt mit ihren Weltmonarchien des Teufels ist, bedarf keiner weiteren Erwähnung, ist zudem aus dem Katechismus erinnerlich. Was der grosse Kirchenlehrer an eigentlicher Galle verfügbar hat, schüttet er über das neue Babylon, über Rom aus. Durch einen Brudermord ist seine Geburtsstunde befleckt, durch List und Gewalt ward es gross, es verschlang alle Weltreiche und erbte ihre Laster. Aber die Zeiten waren nun erfüllt, der Sohn Gottes stieg herab, um das Reich der Gnade zu inauguriren, das Reich des (mosaischen) Gesetzes aufzuheben. Was vor Jesus Christus die Judenschaft gewesen, das ist nun das neue Jerusalem, die Kirche, nämlich die Repräsentanz des himmlischen Reiches.

Gleich seinen Zeitgenossen war Augustin von dem nahen Ende der Welt überzeugt. Es ist die Zeit, in welcher das römische Reich zusammenbricht, das Gefühl greisenhafter Ueberlebtheit die Welt durchdringt, wo die Geister, zu träge und zu matt zum selbstständigen Denken, sich willig religiösen Stimmungen anheimgeben. Schon hatte sich auf apokalyptischer Grundlage ein bis in's Detail ausgebildeter Mythus vom Weltende innerhalb des Christenthums entwickelt. [8]) Augustin schliesst sich nur dem allgemeinen Glauben an, wenn er, die Schranken der Zeit überfliegend, uns bis über die Schwelle der Ewigkeit geleitet. Er schildert uns den Antichrist, die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich, sowie das jüngste Gericht als Endkatastrophe der Menschengeschichte. Die civitas coelestis und terrena sind aus der Zeit in die Ewigkeit versetzt, ewige

Freude und ewige Verdammniss sind ihr Loos. Das ist der Weltplan, der Weltlauf, das Weltziel.

Die augustinische Lehre ist das Tiefste und Grossartigste, was das Christenthum hervorgebracht hat. [9]) Alles andere verhält sich dagegen nur wie ein Abbild zum Urbild, wie ein Theil zum Ganzen. Zur vollen Höhe hat sich Niemand mehr emporgeschwungen, kaum zur Höhe der Nachempfindung eines mit voller Schöpferkraft entworfenen Gedichtes. Einsam leuchten auch in der Geistesgeschichte die Genien, gleich den Bergesriesen über dem Niveau der Kammlinie. Was Augustin der christlichen Theologie und Philosophie einverleibt hat, ist ihr einverleibt geblieben, bis auf den heutigen Tag. Seine Geschichtsauffassung ist die christliche geblieben, kann die einzig christliche sein, weil auf die Elemente alles Christenglaubens basirt, auf Offenbarung und Welterlösung. Seine Geschichtsphilosophie ist ein Theil der Dogmatik, den man nicht herausnehmen kann, ohne dass das Gebäude zusammenstürzt. Die kurze Betrachtung der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie bis auf Bossuet wird das erweisen; jedes Handbuch der christlichen Dogmatik lehrt uns ein Gleiches.

Wenn ich da von der christlichen Geschichtsphilosophie spreche, so will ich auch alles ausschliessen, was sich christlich nennt, ohne es zu sein. Wenige haben den Muth wie Dv. Fr. Strauss die Frage: Bin ich noch ein Christ? oder Sind wir noch Christen? mit einem herzhaften „Nein“ zu beantworten. [10]) Die christliche Weltanschauung ist eben theils in einem Selbstzersetzungsprocess innerhalb des Protestantismus begriffen [11]), theils kämpfen gegen sie die Wissenschaften und die Lebenstendenzen der neueren Zeit einen erfolgreichen Vernichtungskampf. Was aber auf der Seite dieser Potenzen steht, ist antichristlich. Es ist schwer — und doch wieder leicht — zu begreifen, warum viele Menschen, die Anti-Christen sind, an dem christlichen Namen mit solcher Zähigkeit hängen.

Auf die Jahrhunderte der Kirchenväter, dieser bauenden Könige, folgten die Zeiten der Kärrner, der Scholastiker. Die augustinische Geschichtsphilosophie lebte fort in Orosius, Isidor,

Beda, Otto von Freising, jedoch wurde sie nach dem geistigen Wuchse dieser Männer zugeschnitten.

Noch ganz aus den polemisch-apologetischen Bestrebungen heraus, denen auch die Civitas dei entsprungen ist, concipirte Orosius seine Weltgeschichte.[12]) Hatte Augustin die civitas terrena nur nebenbei behandelt, so tritt sie hier stark in den Vordergrund. Die Geschichte der Reiche aber ist ganz und gar providentiell: Gott schafft, ordnet, lenkt die Reiche. Der Gedanke, dass auch sie in den Weltplan gehören, wird überall durchgeführt. Doch noch eine andere Auffassung beherrscht die Darstellung, ja ist der ausgesprochene Zweck des ganzen Werkes. Das Elend dieser Welt soll dargelegt werden, ja das vergleichsweise noch weit grössere Elend, das die Welt in den vorchristlichen Zeiten erlitten hat. Im Augustinismus, als dem tiefsten Ausdruck des Christenthums, machte sich der pessimistische, weltverneinende Gedanke mit aller Wucht geltend. Allerdings löste sich der Pessimismus dieser Religion in einen transmundanen Optimismus auf: der Gegensatz zum Sansara heisst da nicht Nirwana.

Hielt sich Orosius doch noch im Wesentlichen an Augustin, so verflüchtigte sich in den gleichzeitigen und späteren Weltchroniken der tiefere Sinn fast vollständig. Das äussere Gerüste ward beibehalten [13]), ein sinnloses, wirres Convolut von Thatsachen hineingestopft. Verzichtet ja selbst Augustin auf eine pragmatische Darlegung der weltgeschichtlichen Facten, d. h. von der Höhe seiner theologischen und anthropologischen Auffassung darf er es. Bei jenen Epigonen aber ist dieses Verzichten der Ausdruck geistiger Impotenz. Unter allen späteren Weltchronisten war nur Einer, der die Geschichte noch einmal halbwegs augustinisch auffasste, Otto von Freising. [14]) Schon der Titel: „De duabus civitatibus“ weist uns darauf hin. Die Geschichte zeigt uns bei Otto nur Elend und Leid, mögen wir nun unsere Blicke auf den Staat und die Herrschaft oder die Weisheit und Cultur der Völker lenken. Die Kinder Gottes aber, die das Elend mitleiden, sehnen sich aus den Banden der Zeitlichkeit in ihr himmlisches Vaterland hinüber. So lässt er die Geschichte der Weltmonarchieen und der

Kirche Gottes, und was diese von den Kindern der Welt erlitten, an uns vorüberziehen.[15]) Das 8. Buch ist der Darstellung der letzten Dinge gewidmet; wie in der Civitas dei Augustins sehen wir das Welt- und Menschheitsschicksal sich für ewig vollziehen. Erinnern wir uns, Otto von Freising lebt in der Zeit des Wiederaufblühens kirchlicher Gelehrsamkeit. Ihrem Zuge folgend hat er nicht den Geist einer neuen oder doch modificirten Weltanschauung aufgenommen, sondern seine Bedeutung liegt in einer fast congenialen Erneuerung der augustinischen Historiosophie.

Wenn Otto von Freising auch in den christlichen Zeiten die Herrschaft des Satans übermächtig findet und die Kinder Gottes nur wie einsame Pilger über die verderbte Erde hinwandeln sieht; wenn Hunderte und Tausende sich vom Leben abwenden und in die Mystik der eigenen Seele versenken: so folgen sie nur dem unbedingten Postulate des Ideals. Allein zur Höhe des Ideals gelangen nur Wenige, Andere erheben sich zu ihr nur in Momenten geistiger Erregung. Die auf das Ewige gerichtete tiefere Weltanschauung des Christenthums ist nur für die Sonntage, die Werkeltage verlangen ein Befassen mit dem Alltäglichen, Irdischen, Menschlichen. Die Naturgesetze lassen sich durch keine Macht des Geistes beseitigen; auch die Geschichte des Mittelalters zeigt den Ringkampf ums Dasein, nur in seiner Weise. So befasste sich denn das Gros der mittelalterlichen Historiographie mit den thatsächlichen Ereignissen ohne viel Philosophie, ganz auf die Aussenseite gerichtet, wie es eben die durchschnittliche Rohheit mit sich brachte. Doch der Quell humaner Bildung war nicht ganz versiegt: ja auf der Mittagshöhe des Weltalters brach er mit stets zunehmender Gewalt hervor. Der Siegeszug des Aristoteles im 13. Jahrhundert bezeichnet den grossen Umschwung des mittelalterlichen Wissens; damit beginnt eigentlich die Renaissance oder, wenn wir wollen, eine Renaissance vor der Renaissance. Die ersten Humanisten sind nicht Petrarca und Boccaccio, sondern Dante ist der erste, wie Wegele mit Recht bemerkt. Dante vereinigt in seiner Welt- und Geschichtsauffassung das christliche mit dem antiken Element und bezieht es auf die grossen Fragen

und Interessen der Zeit, so dass das Weltliche in sein Recht neben das Geistliche eintritt. Er ist als der vollkommenste Repräsentant des Mittelalters anzusehen, der zugleich dem Geiste der Neuzeit die Hand entgegenstreckt.[16])

Dante gründet sein geschichtliches System, charakteristischer Weise, auf eine Theorie der irdischen Glückseligkeit. Die Vermittlerin derselben ist nicht die Kirche, sondern der Staat, aber nicht der Staat schlechthin, sondern die römische Universalmonarchie. Sie hat die Aufgabe, der Welt den Frieden zu bringen und eine Ordnung aufzurichten, welche die irdische Seligkeit begründet und zugleich das Streben nach der himmlischen Seligkeit befördert. Erst wenn der Staat fest steht, vermag die Kirche ihre Mission zu erfüllen. Wenn Augustinus den Staat, und zumal den römischen, verneint, ja als die eigentliche civitas diaboli bezeichnet: so erklärt Dante den Staat für ebenso providentiell, wie die Kirche, für berufen, bis ans Ende aller Tage zu dauern. Um seinen Satz zu beweisen, muss Dante noch andere als rationelle Gründe ins Feld führen, und so sucht er denn die göttliche Bestimmung des Staates durch Wunder und Geschichtsdeutungen zu beglaubigen. Christus selbst hat sich dem Staate gebeugt, sagt er. Das Römerreich hat auch seinen Propheten, seinen Evangelisten, in Virgil gehabt. Die Fabeln der römischen Urzeit erklärt er für göttliche Wunderthaten, und die Wölfin des Romulus bringt er wieder zu Ehren. Gott hat seine schützende Hand über das Reich gehalten, welches alle anderen Reiche in sich aufnehmen sollte. Die Bezwingung der letzteren durch Rom betrachtet er als ein Gottesurtheil im Sinne seiner Zeit. Dem Geiste dieser Auffassungen entspricht auch seine viel erörterte Weltpolitik. Papstthum und Kaiserthum, die ringenden Weltmächte, sind ihm coordinirte Potenzen. In einer Zeit, wo die Superiorität des Papstthums eine geschichtlich vollzogene, wenngleich bestrittene Thatsache war, kämpft er für das überwundene Kaiserthum. In einer Zeit, wo die Nationalitäten längst ihr Sonderleben begonnen hatten, verficht er die Idee der Universalmonarchie. Aber er selbst zollt der nationalen Idee seinen Tribut, indem er die Rettung Italiens, die

Anbahnung jenes Zustandes der irdischen Glückseligkeit, die den Anfangs- und Endpunkt seines Gedankenganges bezeichnet, von seinem Idealkaiser hofft.

Bei alledem war Dante nicht gesonnen, etwas von den Mysterien des Glaubens und den Ansprüchen der Religion preiszugeben. Hölle, Fegefeuer und Himmel blieben auch für ihn bestehen. Ganz einzig und grossartig war aber sein ethischer Sinn, welcher die Religion nach der am meisten vernachlässigten Seite hin vertiefte. Wo wäre in der mittelalterlichen Literatur ein Geschichtsbuch, ein Buch überhaupt, welches den Menschen so autonom und zurechnungsfähig auffassen würde, wie die göttliche Comödie? Freilich bot damals nur das bewegte Italien Individuen von ausgesprochener Eigenart[17]); in keinem anderen Lande war eine wahrhaft individuelle Entwicklung möglich, da es sonst nur Standestugenden, Standesschablonen, Standesvorurtheile gab, denen der Einzelne, unfrei wie er war, sich unmöglich entwinden konnte. Dante hatte ausserdem den Muth, das Verhältnis zu seiner Weltpolitik in ethischem Sinne aufzufassen und den sittlichen Werth nicht auf die christlichen Tugenden allein zu beschränken. Bildet seine Ethik zwar eine bunte Mischung aristotelischer, kirchlicher, zeitgenössischer Elemente, so fehlt doch darunter auch das rein Danteske nicht. Und so sehen wir gerade in dieser Geltendmachung des Individuums ein charakteristisches Vorzeichen der neuen Zeit. Den Schwärmern für den Paradieseszustand der Uniformität, der denkfaulen Bevormundung, scheint das Subjective an ihm gänzlich entgangen zu sein; sonst hätten sie mehr Geifer für ihn!

Dante steht mit seinen Auffassungen nicht isolirt da, wiewohl sie alle ein eigenthümliches Gepräge tragen. Seine erhabene Auffassung des Staates finden wir bei Thomas von Aquin wieder, freilich ohne die römische Kaisermystik. Selbst diese ist Zeitgenossen nicht fremd. Jordanus von Osnabrück vindicirt sogar dem deutschen Kaiserthum einen providentiellen Charakter. Auch Engelbert von Admont fordert die Universalmonarchie; allein, indem er sich Augustin nähert, verwirft er die auf unsittlicher Basis gross gewordene römische Monarchie,

ja er wälzt deren Schuld und Strafe sogar auf die Deutschen, als ihre Erben, über.[18])

Die ganz principwidrige Freisinnigkeit, welche uns in den Schriften der best canonisirten Scholastiker oft Wunder nimmt, hat ihre guten Gründe. Durch die Lücken des theologischen Systems lugen die Köpfe der alten Weltweisen hervor. Doch selbst die scharfsinnigsten unter den Orthodoxen vermochten nicht aus den Materialien des Alterthums ein geistiges Band zu weben, das all' die bunten, im Laufe der Geschichte angewachsenen Dogmen hätte zusammenhalten können. Wenn die Scholastik im ersten Jugendmuthe die Begründung sämmtlicher Dogmen erstrebte, so begann sie schon mit Thomas von Aquin an der Beweisbarkeit der Trinität zu verzweifeln; immer grösser erschien die Kluft zwischen Vernunft und Glauben, und als die Nominalisten eine weitgehende Skepsis in Schwung brachten, so bildete sich der vielangefochtene Satz von der zwiefachen Wahrheit heraus. [19]) Man könnte nicht sagen, dass durch diese geistige Bewegung die Philosophie viel gewonnen oder die Geschichtsphilosophie ein anderes Gesicht bekommen hätte; vielmehr blieb diese, soweit sie überhaupt in Betracht kam, ihrem rein dogmatischen Charakter gemäss unangetastet. Allein man kann nicht leugnen, dass viele Probleme von einschneidender Wichtigkeit aufgeworfen, discutirt und den folgenden Zeiten übermittelt wurden. Ganz verschwendet war die Riesenarbeit nicht, wenn wir schon von dem Nutzen absehen wollen, welcher der Kirche selbst daraus erwachsen ist. Aus den Schriften des Aristoteles hat doch das Mittelalter trotz der schlechten Texte Vieles gelernt, und die Aristotelik gehört auch heute nicht zu den „überwundenen Standpunkten", mit denen die Optimisten unter den Culturhistorikern so freigebig sind. Es war gewiss ein grosser Fortschritt, dessen allerdings erst spätere Zeitalter sich in vollem Masse erfreuen konnten, dass man das Reich der Natur und der Menschenseele wieder zu berücksichtigen anfing. Nur hielt man die Verkettung der Ursachen und Wirkungen, wie sie der Verstand auffasst, für nicht ausreichend und zur befriedigenden Welterklärung die Offenbarung für nothwendig.[20]) Neben der causa efficiens stand

die causa finalis in voller Geltung. Daher das Bemühen, in Natur und Geschichte die göttliche Weltregierung nachzuweisen und zur Theodicee zu gestalten.[21]) Müssen wir nicht sagen, dass auch noch heute mitten unter Andersstrebenden Unzählige fortleben, die denselben geistigen Typus zeigen? die, gleich der Thierwelt Neu-Hollands, eine vergangenen Perioden angehörige Tracht aufweisen? Ja, können wir nicht die Rudimente dieser Weltanschauung bei Denkern darlegen, zu deren Habitus sie gar nicht passt? Es dürfte sich zu solchen Bemerkungen noch öfters Gelegenheit bieten.

Man pflegt der Scholastik gewöhnlich die Mystik an die Seite zu stellen. Wir können sie mit Stillschweigen übergehen. In der Geschichte des menschlichen Denkens hat sie denn doch nur den Rang einer Curiosität. Oder sollte jemand ein sonderliches Bedürfniss verspüren, sich in die Mysterien des Reiches des Vaters, des Sohnes und des Geistes — um nur des berühmtesten geschichtlichen Philosophems Erwähnung zu thun — vielleicht aus Liebe zur Dreizahl zu versenken? Die Mystiker zeigen eine wunderbare Energie des Gefühls, sie finden oft den ergreifendsten sprachlichen Ausdruck hiefür. Bei alledem scheint mir das ziemlich rege Interesse für sie recht erkünstelt. Es mag wohl für den Fachgelehrten einen unwiderstehlichen Reiz besitzen, auf unbetretenen Pfaden zu wandeln, und nach jahrelangem Bemühen sich in einen Gefühls- und Gedankenkreis so exceptioneller Art einzuleben. Aber ist es auch der Mühe werth, dieses verschleierte Bild zu lüften? oder kann man mit gutem Gewissen einem anderen die Wiederholung derselben Exercitien zumuthen?

Die Reformation macht in der religiös-philosophischen Betrachtung der Geschichte keineswegs Epoche. Wenn man die Reformation als das ansieht, was sie gewesen ist, so hat dies durchaus nichts Befremdliches an sich. Sie ist eine aus religiösen Motiven hervorgegangene, im weitern Verlauf mit politischen Motiven versetzte Bewegung, welche zur Lossagung von Rom und zur Bildung selbstständiger Kirchen führte. Sectenbildung, das ist das Wesen des Protestantismus, endloser Streit über die Deutung des sogenannten Wortes Gottes ist seine Geschichte. Er bildet den directen Gegensatz zum Huma-

nismus, welcher indifferent und rationalistisch, weltfreudig und schönheitstrunken, antichristlich und irreligiös ist. Wäre die Auffassung der Reformation nicht durch nationale, confessionelle und persönliche Prädilectionen gänzlich verzerrt, so würden sicherlich nur Wenige Anstand nehmen, sie als eine Wiederbelebung des specifisch religiösen Eifers, als eine Retardation des geistigen Fortschrittes um zwei Jahrhunderte zu beklagen. Unter den obwaltenden Umständen werden wir aber fort und fort Hymnen auf den Protestantismus zu hören bekommen, und man wird nicht ermüden, Shakespeare, Kant, Goethe etc. aus dem Geiste des Protestantismus abzuleiten. Eine Art von Schein hat diese Auffassung allerdings für sich. Der Protestantismus, diese Restauration des religiösen Sinnes, steht seit dem 18. Jahrhundert insofern im Geruche besonderer Freisinnigkeit, als der Geist des Aufklärungszeitalters auch die protestantischen Theologen ergriffen hat — wohlgemerkt erst seit dem 18. J. — Während jedoch der Katholicismus die zersetzenden Elemente ausscheiden oder vernichten konnte, haben sie im Protestantismus um sich gegriffen, nicht dessen Princip oder Natur gemäss, sondern weil keine Macht da war, es zu verhindern. Alle grossen, befreienden Thaten des Geistes, alles, was an Wissenschaft und Philosophie hervorgebracht worden ist, ist weder aus dem Katholicismus, noch aus dem Protestantismus hervorgegangen, sondern im Gegensatz zu dem einen, wie dem andern erzeugt worden. Der Culturkampf der letzten Jahrhunderte hat seine Spitzen gegen beide Seiten gekehrt.[22]) Protestantismus und Katholicismus sind eben Religionen, d. h. sie haben die Wahrheit und wissen den Weg zur Seligkeit. Wissenschaft und Philosophie dagegen suchen die Wahrheit und den Weg zur Seligkeit.

Wie gesagt, die Historiosophie der Protestanten zeigt keinen neuen Gedanken, kann es um so weniger, als Augustinus die Geister mächtiger beherrscht, denn je.

Das universalhistorische Hauptwerk der Protestanten im 16. Jahrhundert ist das von Melanchthon und Peucer umgearbeitete und fortgeführte Chronicon Carionis.[23]) Vor allem muss bemerkt werden, dass seit der Buchdruckerkunst und dem Wiederbekanntwerden antiker und neuerer Quellen das Stoffliche

wie in allen Geschichtsbüchern, so auch in diesem selbstverständlich von höherem Werth ist, als in mittelalterlichen Chroniken. Ausführliche Vorreden und häufige Excurse belehren uns über die Auffassungen der Autoren.[24]) Melanchthon behandelt des Breiteren die Frage nach dem Nutzen der Geschichte. Vor allem lehrt die Geschichte Gottes Strafgerichte fürchten; denn jede Uebertretung seiner Gebote wird hienieden gerächt. Es ist ganz der zürnende Gott des alten Testamentes, nur universeller; nicht allein Sodoma, sondern auch Theben und Troja sollen uns über die Folgen der Unkeuschheit belehren. Die Geschichte hält uns aber auch nachahmungswerthe Beispiele vor; sie lehrt, was wir thun und lassen müssen, um Katastrophen zu vermeiden, und was dergleichen moralische Plattheiten mehr sind, die wir ja zum Ueberdruss selbst aus neueren Büchern kennen. Die Geschichte enthält ferner auch die Beweise für die Offenbarung, sie erzählt uns die Entwicklung des Reiches Gottes und das Werden des Papstthumes. Hier differiren die protestantischen Anschauungen am meisten von den katholischen. Ist im Geiste des älteren Christenthums die römische Kirche die Verwirklichung des Reiches der Gnade, die grosse Heilsanstalt, das irdische Jerusalem: so ist bei Melanchton der Begriff der Kirche ein ideeller, er fällt nicht mit der historischen Erscheinung zusammen, die historische Kirche vielmehr wird verworfen als das Reich des Satans, das neue Babylon. Mehr der Mystik zugewandt, erörtert Peucer die geschichts-philosophischen Fragen. Sein Führer ist der Prophet Daniel.[25]) Deus constituit et transfert regna, von diesem Satze geht er aus. Gott beherrscht die geschichtlichen Schicksale der Menschen; Wohl und Wehe, Bestand und Dauer der Reiche hängen von ihm ab. Allein Gott handelt nicht willkürlich, sondern wie es die Menschen verdienen. Wenn das Mass der Sünden voll ist, so greift er ein; die grossen Katastrophen der Geschichte, Verfall, Siechthum, Untergang der Reiche, haben allemal die nämliche Ursache: die Thorheiten und Laster der Fürsten und Völker. Gott ist an keine secundären Ursachen gebunden, er handelt nur nach Massgabe seiner Gerechtigkeit. Es gibt eine göttlich sanctionirte Schicksalsperiode der Reiche, die 70 Daniel'schen Jahreswochen, ungefähr 500 Jahre. Von 500 zu 500 Jahren treten die grossen

Katastrophen und Neugestaltungen der Welt ein. Allein die Fülle der Laster, das Wirken Satan's kann diese Perioden abkürzen, indem die strafende Gerechtigkeit beschleunigt wird. Peucer und Melanchthon sind von dem nahen Weltende überzeugt. Eine Daniel'sche Schicksalsperiode nähere sich dem Ablaufe, die herrschenden Laster werden ihn nur beschleunigen. Melanchthon ist ausserdem überzeugt, dass der Welt eine Dauer von 6000 Jahren zukomme, von denen 2000 Jahre vor dem Gesetze (als goldenes Weltalter unter dem Gesetze der Natur), 2000 Jahre unter dem Gesetze verflossen seien; der Rest von 2000 Jahren, die christliche Periode, nähere sich dem Ende „et propter peccata nostra, quae multa et magna sunt, deerunt anni, qui deerunt". Also der von Gott selbst angeordnete Verlauf der Menschengeschichte wird von Gott selbst wieder durchbrochen, weil die Menschen nicht pariren wollen. Nachdem Peucer die Frage: gibt es eine göttliche Vorsehung in den menschlichen Angelegenheiten, positiv beantwortet, in den Geschicken der Reiche ein providentielles Gesetz entdeckt und die Ursachen der Veränderungen in den Thaten der Menschen, welche Gottes Rache heischen, erkannt hat, widerlegt er einige entgegenstehende Ansichten. Ist es der Zufall, der herrscht? Nein, es gibt keinen Zufall in der göttlichen Weltregierung. Sind es nur menschliche Kräfte und Rathschlüsse, welche die Geschichte machen? Nein, denn sonst könnten Erfolg und Absicht nie so sehr auseinander fallen. Es irrt Aristoteles, der nur die menschlichen Kräfte in's Auge fasst. Auch Plato irrt, wenn er es in der Natur der Gemeinwesen selbst schon begründet findet, dass sie steigen und von dem erreichten Höhepunkt wieder herabsinken.

In diesem Geiste wird die Geschichte erzählt, nach der Schablone der 4 Daniel'schen Monarchieen. Das Weltziel ist das christliche, der Wendepunkt der Menschengeschichte die Erlösung. Nur die Kirchengeschichte zeigt das principiell verschiedene Walten jener Kritik, mittelst welcher schon die Humanisten das Dickicht zu lichten begonnen hatten, die aber erst in den Händen der Magdeburger Centuriatoren und ihrer Nachfolger eine Waffe gegen das Papstthum wurde.

Auch die alte Kirche hat sich regenerirt oder doch consolidirt. Der Zusammenhang mit den vorangegangenen Epochen der Entwicklung zwang zu lebhaften Auseinandersetzungen mit dem Protestantismus. Die Nöthigung zu apologetischer Polemik kam auch der Geschichtschreibung zu Gute. Doch konnte an der auf dem Boden des Dogma's erwachsenen Geschichtsauffassung kaum etwas geändert werden. Die Betrachtung von Bossuet's Universalgeschichte wird das zeigen. Nur ist hier der Katholicismus humanistisch gefärbt, selbst theoretisch nicht mehr so weltfeindlich, wie ehedem, darum dem Menschlichen verständnissvoll zugewandt, was man von Melanchthon nicht behaupten kann. In der That, der Gegensatz ist gross zwischen dem glänzenden Bischof von Meaux und dem schlichten Professor von Wittenberg, dem unvergleichlich Französischen des Einen und dem mittelmässigen Latein des Andern, dem Hofe Ludwig XIV und dem eines sächsischen Kurfürsten, bei welchem es gleichgiltig ist, wie er heisst. Bossuet's Discours sur l'histoire universelle gehört zu den classischen Schriften der französischen Literatur. Die Form hat das Buch über Epochen hinübergerettet, die einem neuen Geiste Einlass gaben. Noch immer wird es neu aufgelegt, mit französischer Eleganz ausgestattet, verkauft, gelesen, bewundert. Bossuet's Weltanschauung ist noch die von Millionen und aber Millionen: denn was ideell überwunden ist, ist es nicht auch in Wirklichkeit. An Bossuet richtet man hinwiederum alle jene Apostrophen, die man gegen die christliche Geschichtsphilosophie auf dem Herzen hat, als wäre er mit seinen Ansichten aus den Wolken gefallen. Ihm pflegt man wohl den Titel eines Gründers der Geschichtsphilosophie beizulegen[26]), als gäbe es überhaupt ein geschichtliches Buch von Bedeutung ohne Philosophie, eine Philosophie oder Religion ohne wenigstens latente Geschichtsphilosophie. Gründe genug, um nicht nur auf das Buch, sondern auch seine Beurtheilungen des genaueren einzugehen.

Bossuet führt uns den Verlauf des geschichtlichen Lebens bis auf Karl d. Gr. in drei Theilen vor. Der erste enthält einen chronologischen Abriss der wichtigsten Begebenheiten, der zweite die Geschichte der jüdisch-christlichen Religion,

der dritte Betrachtungen über die Geschichte der einzelnen Völker und Reiche. Der erste Theil enthält nur das chronologisch geordnete Material, das im zweiten und dritten einer an Reflexionen reichen Betrachtung, die man im 18. Jahrhundert speciell als philosophisch zu bezeichnen liebt, unterzogen wird. Denn mit der Kenntniss der Chronologie, sagt er, ist es nicht gethan; die Geschichte dreht sich um zwei Angelpunkte, die Religion, die unveränderlich ein- und dieselbe ist, und den Staat, der in wechselvollen Erscheinungen auf den Schauplatz der Geschichte tritt.[27])

Es ist die Geschichte des Volkes Gottes zunächst, die Bossuet schreiben will, um derentwillen ihm auch die Geschichte der Weltreiche erhöhte Wichtigkeit bekömmt. Den Begriff des Volkes Gottes nimmt er in dem weiteren, die ganze Juden- und Christenschaft umspannenden Sinne, nicht in dem engeren der augustinischen civitas Dei. Er beginnt, wie sich eigentlich von selbst versteht, mit dem Sündenfall, als dem treibenden Motiv der Weltgeschichte, geleitet uns an der Hand der biblischen Schriften durch das Zeitalter des natürlichen und des mosaischen Gesetzes bis zur Stiftung des Christenthumes, dessen Sieg über die heidnischen und ketzerischen Irrthümer geschildert wird, und von da weiter bis zum Ende des alten Römerreiches und zum Beginn der mittelalterlichen Universalmonarchie.[28]) Bis in's Detail verfolgt Bossuet die erziehende Thätigkeit Gottes. Es ist der alte semitische „Gott in der Geschichte“ in paulinischer Auffassung, aber dem gebildeten, hoffähigen Katholicismus der Zeit angepasst. Gott lässt die Reiche entstehen und vergehen nach seinen unerforschlichen Rathschlüssen. Doch geben uns die heiligen Bücher der Juden, vor allem die Propheten, unter diesen der Geschichtsphilosoph κατ' ἐξοχήν — Daniel — den Schlüssel zum Verständniss an die Hand. Was diese für die orientalischen Monarchien leisten, bietet in Ansehung der Römerherrschaft die Apokalypse Johannis. Die Assyrier und Babylonier haben die geschichtliche Mission, die Strafgerichte Gottes an seinem auserwählten Volke zu vollziehen; die Perser dienen unbewusst der Wiederherstellung des Judenstaates, bis endlich die Römer den tiefsten Plänen der Vor-

sehung, der Zerstörung Jerusalems, der Zerstreuung der Juden, der Verkündigung, Verbreitung und Befestigung des Evangeliums ihre Arme leihen.

Von diesen geoffenbarten Thatsachen müssen wir durch Analogie auf die gesammten Thatsachen der Geschichte schliessen. Solche Betrachtungen schleudern uns in unser Nichts zurück und lassen uns die Eitelkeit menschlicher Absichten gegenüber den Plänen der Vorsehung erkennen.

Doch genügen dem weltkundigen, philosophisch geschulten Manne diese fundamentalen Auffassungen nicht, um die Erscheinungen des geschichtlichen Lebens in ihrer ganzen concreten Wahrheit zu erklären. Das Reich der Natur — erinnern wir uns der thomistischen Philosophie — beansprucht gleichfalls seine Rechte. Hier wird Bossuet in einem gewissen Sinne originell, d. h. Niemand vor ihm hat diese Verhältnisse, soweit sie auf die Universalgeschichte Bezug haben, auseinandergesetzt.

Gott, der Ordner des Weltalls, hat auch die menschlichen Dinge so geordnet, dass sie einen ursächlichen Zusammenhang zeigen. Keine Veränderung in der Geschichte hat stattgefunden, die nicht ihre Ursache in den vorangehenden Zeitläuften gehabt hätte, wenn wir jene ausserordentlichen Katastrophen bei Seite lassen, wo Gott seine Hand allein fühlbar machen wollte. Verstehen wir Bossuet recht. Der unerforschliche Weltplan Gottes, der sich unter seiner Leitung vollzieht, ist das oberste Princip der Geschichte; dem Weltplane dienen der natürliche, causale Lauf der menschlichen Dinge einerseits und die steten directen Eingriffe Gottes andererseits. Diese Mittel verhalten sich zu einander wie der causale Lauf der Natur zum Wunder, die ja auch beide von Gott sind. Sowie in der Natur, so sind auch in der Geschichte die Particularursachen, wie Bossuet sie nennt, im Dienste der göttlichen Vorsehung. Will Gott einen Eroberer, so flösst er seinem und seiner Soldaten Herzen Kühnheit ein, will er einen Gesetzgeber, so schenkt er ihm Einsicht und Weisheit. Bald erleuchtet, bald verblendet und bethört er die Menschen. Gott verleiht den Völkern und den Einzelnen Eigenschaften und Charaktere, jener Stufe der Erhebung und jener Wirkung proportionirt, die er beab-

sichtigt. Das Innere der Menschenseele ist aber gerade das Gebiet, auf dem in inniger causaler Verkettung die Schicksale und Thaten der Geschichte sich erzeugen. Der Zufall ist ausgeschlossen; wo wir ihn annehmen, gestehen wir nur unsere Unwissenheit ein.

Bossuet versucht nun die Geschichte der Weltreiche von dem Standpunkte der Particularursachen aus zu erklären. Er führt die einzelnen Völkergeschichten hintereinander vor, ihr Zusammenhang ist ihm noch verschlossen, existirt für ihn nur in Beziehung auf die Geschichte des Volkes Gottes. Vor Allem muss man, sagt Bossuet, die Neigungen, Gewohnheiten, Charaktere der Völker, wie nicht minder die der dominirenden Persönlichkeiten studiren. Seine Methode besteht nun darin, für den Anfang jeder Volksgeschichte eine gewisse Summe prägnanter und positiv sittlicher Eigenschaften zu constatiren, Wachsthum und Blüthe aus deren Conservirung und Pflege, Verfall und Ende aus deren Schwinden, Missbrauch oder Umschlag in's Gegentheil herzuleiten. Es ist schon viel, dass Bossuet die Völker und die Einzelnen, nicht eines von beiden allein, in Anschlag bringt. Doch steckt in all diesen Auffassungen ein reichliches Mass confessioneller Beschränktheit, die nie und nimmer der Geschichte gerecht zu werden vermag. Allein es ist nicht inconsequent, wenn man an einen persönlichen, mit ethischen Attributen ausgestatteten Gott glaubt, diesen auch als Schutzherrn und Rächer des sittlichen Gedankens in die Geschichte eingreifen zu lassen. Wie kann man aber dann, wenn man nicht an einen so beschaffenen Gott glaubt, trotzdem den geschichtswidrigen, falschen, irreführenden Satz: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" als den Inbegriff historischer Weisheit proclamiren? Er kleidet allerdings vortrefflich, dieser Satz, und dient namentlich siegreichen Parteien als unvergleichliche Draperie ihrer Bestrebungen.

Bossuet ist, wie gesagt, nur als der am meisten humanistische Vertreter einer Geschichtsphilosophie anzusehen, deren Anfänge in der jüdischen Vorzeit liegen, deren Ausbildung ein Werk Augustin's ist, an welchem die spätere Zeit

nur unwesentliche Modificationen vorgenommen hat. Das vergessen Bossuet's Beurtheiler in der Regel[29]). Unter diesen befindet sich Buckle, dessen Kritik keineswegs ein Muster ihrer Gattung ist, sondern an principiellen Mängeln leidet; vor Allem gebricht es ihm an dem Vermögen, vielleicht an dem guten Willen, sich die zu kritisirende Erscheinung voll und ganz, mit congenialem Verständniss zu vergegenwärtigen. Statt hervorzuheben, was ein moderner Leser bei Bossuet vermissen dürfte, kanzelt er diesen tüchtig ab, wegen unliebsamer Einzelheiten, an denen Bossuet sicherlich unschuldig ist.

Buckle nimmt vor Allem Anstoss daran, dass Bossuet nicht genau so aufgeklärt und gelehrt war, wie ein Schriftsteller von heute es sein soll, Buckle es in der That selbst gewesen ist. „Bossuet's Werk beweist, dass am Ende des 17. Jahrhunderts einer der ausgezeichnetsten Männer in einem der vorzüglichsten Länder Europas sich willig einer Gefangennehmung des Urtheils unterwerfen und eine blinde Leichtgläubigkeit annehmen konnte, deren sich in unseren Tagen selbst die schwächsten Geister schämen würden, und dass dies nicht bloss kein Aergerniss verursachte oder dem Verfasser Tadel einbrachte, sondern sogar mit allgemeinem Beifall aufgenommen wurde." Dieser letztere Umstand hätte Buckle darauf hinweisen können, dass Bossuet sich mit seinem Zeitalter in demselben Einvernehmen befand, welches ihm selbst — Buckle — den grossen Beifall eingetragen hat. Buckle tadelt vor Allem Bossuet's biblische Chronologie, übersieht aber dabei nicht nur die gesammte, ungeheure chronologische Literatur des 17. Jahrhunderts, die ja noch ganz auf biblischem Boden steht, sondern bedenkt auch nicht, dass seine eigenen entgegengesetzten Ansichten ohne den Aufschwung der modernen Bibelkritik und die Resultate der Geologie undenkbar wären. Schade, dass Bossuet Lyell's Alter des Menschengeschlechtes nicht gekannt hat. Ja Buckle verlangt sogar, Bossuet hätte die Bibel nicht als Offenbarungsquelle und die Entscheidung des Tridentiner Concils als Norm anerkennen sollen. Wie wird es Dir, armer Buckle, ergehen, wenn Du mit dem Masse gemessen wirst, mit dem Du selbst gemessen, wenn Dich Einer an der correcten Gesinnung des 21. Jahrhunderts

zu kurz finden wird. Buckle sucht im weiteren Verlaufe seiner Kritik nicht zu begreifen, warum Bossuet die Juden mit grösserer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt, als andere Völker, sondern zuckt die Achseln darüber, wie man sich überhaupt mit diesem halsstarrigen, ungebildeten Volke abgeben könne. Ja wenn der Jude nichts wäre als der talmudgläubige, unappetitliche Schacherer aus dem Ghetto; so aber muss der Historiker die ihm vielleicht unliebsame Thatsache anerkennen und erklären, dass aus dem Schoosse des Judenthums die grösste Culturbewegung aller Zeiten hervorgegangen ist, und dass diese halsstarrigen Leute noch heute in der romanisch-germanischen Welt die Rolle eines Fermentes spielen, was alles doch von den alten Persern und Egyptern, deren Vernachlässigung Buckle so sehr beklagt, nicht behauptet werden kann. Doch Bossuet sündigt weiter, indem er die Indier mit ihrer uralten Weisheit total ignorirt. Buckle kann sich nicht erinnern, dass der Zeitgenosse Ludwig XIV. von dem Sanskrit, den Veden, von Lassen's Alterthumskunde etc. eigentlich nichts wissen konnte, sondern höchstens die Nachrichten der Alten kannte, und dass Bossuet aus diesen eine entsprechende Anschauung nicht hat gewinnen können, ist doch über allen Zweifel erhaben. Bei der Behandlung der Kirchengeschichte hat ferner Bossuet sich wieder nicht mit den Ergebnissen der neueren Forschung vertraut gemacht. Buckle belehrt ihn aus Neander eines Besseren; vielleicht hätte Buckle sich auf trefflichere Gewährmänner berufen können, als gerade Neander einer ist. Nachdem nun Buckle selbst so viele Proben abgelegt, wie verständnisslos er der Erscheinung der Kirche, des Christenthums und unseres Bischofs insbesondere gegenübersteht, verlangt er plötzlich, Bossuet hätte den Mohamed richtiger auffassen und nicht als Betrüger, seine Lehre nicht als verpestete Ketzerei darstellen sollen. In der Bibel steht eine schöne Parabel vom Splitter und Balken.

Dass Buckle übrigens nicht in dieser unwürdigen Befangenheit stecken blieb, sondern eine historische Erscheinung zu erfassen und ihr Verhältniss zu den Bestrebungen der Nachwelt klar zu legen verstand, beweisen die unmittelbar folgen-

den Bemerkungen voll Geist und Tiefe. Sie verdienen nachgelesen zu werden. Nur möge man das, was von Bossuet gesagt ist, zum grösseren Theil auf die Religionsgemeinschaft übertragen, der er angehörte.

Die kritischen Bemerkungen Buckle's über das Judenthum und den Mohamedanismus unterzieht auch Flint einer eingehenden Kritik, die Bossuet in Schutz nimmt und Buckle's outrirte, zum Theil entstellende Bemerkungen zurückweist. Namentlich die Anklage Buckle's, dass Bossuet die Mohamedaner mit einigen höhnischen Bemerkungen bei Seite lasse, paralysirt er durch den Hinweis auf jene Stelle, wo Bossuet die Absicht ausspricht, in einem Seitenstück zum vorliegenden Discours die Geschichte Frankreichs, sowie die der Mohamedaner zu behandeln.

Flint selbst gibt keine eigentliche, die Hauptgedanken resumirende oder den geschichtlichen Zusammenhang derselben nachweisende Darstellung von Bossuet's Historiosophie.[31]) Bei Bossuet, wie in den andern nur aneinandergereihten, nicht innerlich zusammenhängenden Capiteln seines Werkes, beschränkt er sich darauf, einige Hauptsätze herauszugreifen und in verständlicher, meistens weitschweifiger Weise zu kritisiren. Seine Kritik legt aber nicht die philosophischen Probleme, ihre relative Lösung oder ihre inneren Widersprüche dar, sondern läuft darauf hinaus, zu zeigen, wie Bossuet hätte schreiben müssen, wenn er nicht Bossuet gewesen wäre, vielmehr diese oder jene etwas moderneren Anschauungen gehabt hätte. Ich kann mich kaum enthalten, zu bemerken, dass das eigentlich ganz überflüssig ist. Eine Kritik oder Widerlegung Bossuet's ist identisch mit einer Kritik oder Widerlegung der römisch gefärbten Auffassung des Christenthums und der im Christenthum selbst enthaltenen Philosophie. Das lässt sich nicht auf ein paar Seiten abthun, vielmehr ist es die ganze neuere Philosophie, die an diesem Werke arbeitet. Nun vielleicht hat Flint ein mir unbekanntes Publicum im Auge, dem man darzulegen nöthig hat, dass es zwar eine Vorsehung gebe, diese aber nicht die Herrschaft des Papstes der Weltgeschichte

zum Ziel gesetzt habe, dass es zwar eine Offenbarung gebe, diese aber was anderes lehre, als Bossuet.

Unter den neueren französischen Kritikern hat Laurent sich am eingehendsten mit Bossuet befasst.[32]) Er urtheilt seine Weltanschauung als „fatalisme catholique" ab. Laurent wiederholt nämlich den oft gescheiterten Versuch, seinen Theismus mit dem Dogma der Willensfreiheit in Einklang zu bringen; wo er auch nur einen leisen Widerspruch oder Gegensatz zu seinem Lieblingsprincipe wittert, ist er mit dem Anathema des Fatalismus zur Hand. Seine eigene Gottesvorstellung ist derart, dass sie ihn zur Polemik gegen die groben Anthropomorphismen Bossuet's und die jüdische Physiognomie seines Gottes veranlasst. Auch die geschichtliche Teleologie Bossuet's unterwirft er seiner Kritik. Freilich hat ihm Voltaire und mancher andere das Beste weggenommen. Ich muss überdies gestehen, dass, wie mir scheint, der Ton Voltaire's dem Thema angemessener ist, als der schwerfällige Eifer des belgischen Professors.

Fassen wir schliesslich die Hauptpunkte der dogmatischen Geschichtsphilosophie noch einmal zusammen. Mit dem abstractesten Abstractis, wie Theismus, Determinismus, richten wir da nicht viel aus. Ihr Inhalt ist ja im Gegentheil so bestimmt, dass Richtungen, die unter dieselben Schlagworte fallen, ihr doch feindlich gegenübertreten können.

Gott waltet in der Geschichte, die sich nach seinem unwandelbaren Plane vollzieht; die zeitliche Vollendung dieses Weltplanes ist der Weltzweck, auf den sich alle menschlichen Handlungen und Geschicke beziehen. Dem Weltzwecke unterthan sind das Reich der Natur und der Menschenseele, Ordnungen, die Gott eingerichtet hat, die er aber durch seine wunderbaren Eingriffe in jedem Augenblicke wieder umgestalten kann. Wir haben also 1. den göttlichen Weltplan und die alles lenkende Hand Gottes; 2. das Reich der secundären Ursachen, halb in Concurrenz mit der göttlichen Hand und doch von ihr abhängig; 3. die wunderbaren Eingriffe Gottes. Ergibt sich schon da bei näherem Zusehen des Unvereinbaren und Widersprechenden genug, so häuft es sich bei der Betrachtung des Details der göttlichen Weltregierung. Zu-

nächst kommt das Verhältniss Gottes zum Menschen in Frage. Dieses Verhältniss ist durch die Thatsachen des Sündenfalls, der Erlösung, des Weltgerichtes bestimmt. Wie kommen aber die Menschen, vor allem die in den Zwischenräumen dieser Weltepochen Geborenen dazu, an all dem Theil zu nehmen? So verwickelte man sich in die unentwirrbaren Fragen des freien und unfreien Willens, der menschlichen Zurechnung und der göttlichen Gnade; keine der versuchten Lösungen konnte dem Verstande oder auch nur dem Gemüthe genügen, hier sah man sich so recht dem Welträthsel gegenüber. Da die Thatsachen in ihrer vollen Grausamkeit dennoch feststanden, so musste sich eine Art von Unwillen gegen den furchtbaren Gott bilden, den zu besänftigen die Theodiceen versuchen.

Die Erlösung beschränkt sich auf das Volk der Juden und die Bekenner des orthodoxen Glaubens, eine Ueberzeugung, in der die Secten und Häresieen — die Protestanten nicht ausgenommen — mit der römischen Kirche ganz und gar übereinstimmen. Diese Ueberzeugung ist die Ursache, warum die Geschichte des Heidenthums als Mittel zum Zwecke nur eine secundäre Wichtigkeit besitzt. Indem sich nun in den Gegensätzen der Welt der Dualismus von Himmel und Hölle spiegelt, so bekommt auch Satan und das ganze Corps der Dämonens eine concurrirende Rolle. Also Gott, Natur, Mensch, Dämon, alles wirbelt bunt durcheinander. Der grosse Gang der Geschichte erleidet zwar dadurch keinen Abbruch, um so mehr durchkreuzen sich bei der Erklärung des Einzelnen diese heterogenen Elemente. Man steckt zudem in der ganzen Enge des anthropo- und geocentrischen Gesichtskreises, schon deswegen, weil man von der Natur und dem Menschen nichts weiss.

Durch den Kampf mit dieser Weltanschauung oder doch durch den unausgesprochenen, wenngleich vorhandenen Gegensatz zu ihr bekömmt die neuere Philosophie ein eigenthümliches Gepräge. Weder das blosse Suchen der Wahrheit, noch die logische Fortentwicklung der Idee bestimmen vollständig ihre Richtung; vielmehr sind es die Bestrebungen, sich mit den religiösen „Wahrheiten“ auseinanderzusetzen, die ihr den Gang vorzeichnen. Nur Wenige gelangen zu jener äussersten Frei-

heit des Geistes, dass sie von Tradition und Dogma absehen und einzig der Consequenz des Gedankens sich anheimgeben; die Mehrzahl, und, wenn man die Stimmen nicht allein zählt, sondern auch wägt, die vornehmsten Denker sehen wir auf der leidigen Bahn der Compromisse sich bewegen, mit der undankbaren Aufgabe der Rettung des Unrettbaren sich befassen.

Jene Geschichtsphilosophie aber, deren Entwicklung wir skizzirt, lebt fort nicht nur als der Glaube romantisch, mystisch oder reactionär gestimmter Seelen — eines Fr. Schlegel, Schelling, Baader, de Maistre — oder der Orthodoxen aller Confessionen, sondern auch als Glaube der Massen und aller jener, die sich mit Recht Christen nennen. Wir brauchen bloss das einfachste und älteste aller Glaubensbekenntnisse — das apostolische Symbolum — zu betrachten, so enthält es die uns wohlbekannte Kette geschichtlicher Facten mit Einschluss solcher, deren Erfüllung der Zukunft angehört. Ihre gegenseitige Beziehung und ihre Normirung als wesentlicher Inhalt der Geschichte und des Weltplanes sind die Ansätze der des weiteren entwickelten Philosophie. Für den Historiker fällt der Glaube der Massen, als eine sehr entschiedene reale Macht, schwer in's Gewicht; der Philosoph frägt nicht so sehr nach dieser demokratischen Weihe. Der Philosoph frägt nach dem Adel des Gedankens; der Adel, den er meint, beruht jedoch nicht auf der Reihe uralter Ahnen — denn die Bekenner eines anthropomorphen Gottes und dämonischer Gewalten würden ihre Ahnen bis zu dem auf oder noch unter der Stufe des devil-devil-gläubigen Australiers stehenden Urmenschen zurückverfolgen können; — auch nicht auf der Nobilität erlauchter Namen — denn selbst die Berühmtheit gehört zu den aus gar wunderlichen und zufälligen Ursachen gewordenen Dingen, an denen die Geschichte so reich ist: — der philosophische Adel ist der rein persönliche des Gedankens selbst, der lange das Schicksal des Aschenbrödels haben kann, schliesslich aber im Glanze unverfälschter Schönheit die coquette Lüge überstrahlen wird. So hoffen wenigstens wir unverbesserlichen Optimisten.

Anmerkungen zum ersten Capitel.

[1]) Peschel: Völkerkunde, p. 255.

[2]) Max Müller: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Strassburg 1874, p. 140.

[3]) Ueber die Zwischenstadien vgl. Flint: The philosophy of history, Edinb. and London 1874, p. 16 f., 37 f., 53.

[4]) Ebert: Geschichte der christlich-lateinischen Literatur, Leipzig 1874, p. 215.

[5]) K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., I, p. 59 ff. über Augustin.

[6]) Roskoff: Geschichte des Teufels.

[7]) Nebenher läuft eine von vielen späteren Geschichtschreibern adoptirte, mit der eben erwähnten immerhin vereinbare Eintheilung in drei Zeitalter, das der Natur, des Gesetzes, der Gnade. Wenn das erstere gleich dem goldenen Zeitalter der Hellenen vor den anderen gepriesen wird, so sind Glück und Lob nur auf die Repräsentanten des Gottesstaates zu beziehen, die auch ohne das Gesetz bei der rechten Gottesverehrung und der wahren Sittlichkeit verharrten.

[8]) Ueber die geschichtsphilosophische Bedeutung der Apokalypse und verwandter Producte, siehe Renan: Antichrist, 16. und 17. Cap.

[9]) Von Interesse ist die Polemik Augustin's gegen antike historiosophische Philosopheme, gegen das Fatum, gegen den Kreislauf der Dinge, gegen die neuplatonischen Schwärmereien.

[10]) D. Strauss: Alter und neuer Glaube, p. 94 (3. Aufl.).

[11]) Vgl. v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christenthums.

[12]) Ebert l. c., p. 324. Die Behauptungen von Doergens (Aristoteles, p. 12) hat Flint abgethan (Phil. of hist. p. 22, Note). In's Bereich des Unverständlichen gehört es, wenn Doergens von der geistigen Freiheit des Orosius fabelt.

[13]) Darüber vgl. den Aufsatz von Büdinger in Sybel's H. Z. VII.

[14]) Wattenbach: Geschichtsquellen., 3. Aufl. II, 190 ff.

[15]) Pertz, SS. XX, p. 118—119.

[16]) Ueber Dante vorn. Wegele: Dante, 3. Abschn. (Dante's Weltpolitik).

[17]) Burkhardt: Cultur der Renaissance (Leipzig 1869), p. 105.

[18]) Darüber jetzt das treffliche Buch von S. Riezler: Die literarischen Widersacher der Päpste (Leipzig 1874).

[19]) Ueberweg's Grundriss (4. Aufl.), II, p. 184 ff.

[20]) Ritter: Geschichte der christl. Philos., I, p. 658.

[21]) Jourdain: La philos. de St. Thomas, p. 182.

[22]) Hartpole-Lecky: Gesch. des Geistes der Aufklärung, IV. Cap.

[23]) Chron. Carionis expositum et auctum a Ph. Melanchthone et C. Peucero. Wittenberg 1572. Denselben Standpunkt finden wir bei anderen Wittenbergern, Chyträus (Artis hist. Penus II.) u. A.

[24]) Ueber die Lieblingsreflexionen der Historiker des 16. Jahrhunderts s. unten das 3. Cap.

[25]) Eine detaillirte Auslegung der Daniel'schen, für die Eintheilung und Verknüpfung des histor. Stoffes so wichtigen Vision s. bei Sleidan: De quatuor summis imperiis, gegen das Ende.

[26]) S. Flint, p. 81—82.

[27]) S. d. Avant-propos des Discours.

[28]) Durch das Franzosenthum Bossuet's ist es hinreichend motivirt, dass er an der Fiction des Fortbestandes der römischen Weltmonarchie nicht mehr festhält, wie noch Melanchthon, Sleidan etc.

[29]) Treffliche Worte Cousin's: En un mot, l'Église a son histoire de l'humanité que le dogme lui impose, histoire ainsi inflexible que le Christianisme lui-même, et qui est la seule histoire universelle orthodoxe, qu'au XVII[e] siècle un fidèle et un évêque pût proposer à des fidèles. De là la nécessité du plan de Bossuet. On a fait honneur au génie de Bossuet de la conception de son livre. Non, elle n'appartient pas au génie de Bossuet, mais au génie de l'Église. (Cours de l'histoire de la philosophie, Introduction, Paris 1841, XI. leç. p. 336.)

[30]) Im 16. Cap. der Gesch. der Civilisation.

[31]) Flint, l. c. 81—92.

[32]) Laurent: La phil. de l'histoire (Paris 1870), p. 53—75.

II. Capitel.

Die Wiedergeburt der antiken Historiosophie.

Die Renaissance und die Aufklärung. — Wiedererneuerung der antiken Philosophie. — Plato. — Die Ideen in der Geschichte. — Aristoteles. — Die Zwecke in der Geschichte. — Stoiker. — Epikureer. — Die Causalität in der Geschichte. — Die antike Historiographie.

„In einer Reihe grossartiger Umwälzungen gingen nach und nach die Keime auf, die das Ende des Mittelalters erzeugt hatte. Sie entfalteten sich nicht gleichzeitig und nicht durchgängig in Uebereinstimmung mit einander; das menschliche Streben verträgt die Unfolgerichtigkeit, auf dem einen Gebiete dieselben neuen Anschauungen zu verfechten, die es auf anderen, alter Gewohnheit nachgebend, leidenschaftlich verfolgt. Aber aus allen diesen widersprechenden und rückläufigen Strömungen entwickelte sich mit zunehmender Macht als der unterscheidende Character der neuen Zeit jene zerstörende und wieder aufbauende Aufklärung, welche die Herrschaft alles Vorurtheils zu brechen, und jede grundlose Geltung des Gegebenen zu untergraben sucht.“[1]) Hatte schon die mittelalterliche Theologie den klaffenden Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, zwischen der Autorität der Bibel und des Aristoteles zur Lehre von der zweifachen Wahrheit ausgebildet: um wie viel mehr mussten die Widersprüche hervortreten und Lösung heischen, als die gesammte antike Welt wie eine neue Offenbarung sich der Geister bemächtigte. Durch keine Culturleistung ist die Renaissance merkwürdiger geworden, als durch

die Erzeugung eines neuen Standes, des Trägers der neuen, das geschichtliche Leben umgestaltenden Ideen. Setzte sich die Macht des Clerus im Mittelalter aus der Macht der religiösen Ideen und der des Alleinbesitzes geistiger Bildung zusammen, wie dies mit den orientalischen Priesterkasten der Fall gewesen war, so trat nun aus den Reihen der Weltlichen eine Phalanx hervor, die sich nicht nur einer höheren Bildung rühmte, sondern auch bald Einfluss und Macht gewann. Der Stand der Gebildeten fusste zunächst auf den Bedürfnissen des immer weltlicher und immer complicirter werdenden Lebens. Er recrutirte sich aber vornehmlich aus dem dritten Stande, so dass binnen Kurzem die Macht der Bildung und der selbstdenkenden Vernunft sich mit den socialen, politischen und ökonomischen Tendenzen dieses Standes verband. Jedoch darin beruht nicht allein seine Bedeutung, sondern gerade in dem Hinausgehen über die engeren Interessen, in dem Anspruch, die gesammten Lebensverhältnisse nach den Forderungen des Denkens zu gestalten, beruht die Eigenthümlichkeit desselben. So zieht er auch fernstehende Elemente heran, durchbricht bald das Gegebene, oder sucht bald die Versöhnung, ohne jedoch, ruhelos wie das Denken, sich selbst je genug zu thun. Diesem Feinde müssen die Vertheidiger des Alten um so eher erliegen, als auch sie ihre Waffen dem Arsenal ihrer Gegner entlehnen, allein gerade dadurch ihre Reihen lichten und der inneren Zersetzung entgegenführen. Die absolut ungebildeten Massen aber verharren in ihrer Machtlosigkeit und ihrem Stumpfsinn; sie werden so zu sagen nur zwischen den Parteien hin- und hergeschoben, und schliesslich von derjenigen gewonnen, die ihnen mehr bieten kann. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die mit der Wiederbelebung des Alterthums siegreich vordringende Aufklärung ihre grosse welthistorische Bedeutung. Die Verschlingung der praktischen Interessen mit dem theoretischen Denken ist eines der Merkmale der neuen Zeit, auch für das engere Gebiet, das wir in's Auge fassen, von massgebender Wichtigkeit.

Der grosse Umschwung in den europäischen Bildungsverhältnissen ergriff auch die philosophische Speculation. Ueber

die scholastischen Schichten lagerten sich philologische. Die philologische Bildung gipfelt in Rhetorik, und artet leicht zur Phrasenweisheit aus, philosophisch neigt sie sich zu einem wenig wählerischen ästhetisirenden Eklekticismus hin. Allein die selbstständigeren und tieferen Denker lernten mehr als den Buchstaben, sie lernten auch den Geist der Alten kennen, sie wurden zu Trägern der autoritätsfreien, schöpferischen Bestrebungen der Neuzeit. Auch der Querschnitt des heutigen Bildungslebens zeigt noch die bezeichneten Schichten und ontogenetisch durchläuft so ziemlich Jeder diese Stadien. Lenken wir also die Blicke auf die entwicklungsfähigen Probleme der antiken Philosophie, soweit sie unser Thema berühren.

Plato ist recht eigentlich der Philosoph der Renaissance, der wahrhaft Wiederentdeckte. Seine Ideenlehre ist im Grunde eine geschichtsfeindliche Doctrin. Sie ist auf das Allgemeine gerichtet, verachtet das Concrete, Einzelne als nichtigen Schein. „Sofern nun also der Stoff der Kunst die Idee, der Stoff der Wissenschaft Begriff ist, sehen wir beide mit dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: daher haben beide es mit dem zu thun, was Plato ausschliesslich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist“ u. s. f. So Schopenhauer.[2]) Aristoteles geht von ähnlichen Ansichten über den Gegenstand des wirklichen Wissens aus, wenn er sagt: „Die Dichtung ist etwas Philosophischeres und Ernsteres, als die Geschichtschreibung; denn sie zeigt mehr das Allgemeingiltige, die Geschichtschreibung dagegen das Einzelne. Das Allgemeingiltige liegt darin, dass der so oder so Geartete Solches, der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit gemäss, sage oder thue, und darauf zielt die Poësie, indem sie dann Eigennamen beilegt; das Einzelne dagegen ist das, was z. B. Alcibiades wirklich gethan oder erlitten hat.“[3]) Und so wurde und wird der Geschichte oft und oft der Character einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne abgesprochen. Man lässt ihr ihren Reiz, ihr Interesse, ja man läugnet nicht, dass

sie für die Völker und das ganze Geschlecht das sei, was die Erfahrung für den Einzelnen, vergisst auch nicht den abschwächenden Beisatz, dass die Menschen von der grossen Lehrmeisterin nie etwas gelernt haben; aber — ein wahres Wissen gewähre diese Halbwissenschaft nicht. Erscheint hier die Geschichte als ein immerhin geduldetes Mittelding zwischen Wissenschaft und Kunst, als ein Halbblut von interessanter Mischung: so lassen sich aus dem Platonismus noch schlimmere Consequenzen ziehen. Plato's Ideen haben bekanntlich etwas von reinen Begriffen, etwas von Ur- und Musterbildern des Bestehenden an sich, zugleich wird ihnen eine lebendige, ja vernünftige Thätigkeit zugeschrieben.[4]) Die wirkliche Welt, deren Verhältniss zur Welt der Ideen zu erklären, Plato's ganze schöpferische Phantasie in Anspruch nimmt, ist nur halb vollkommen. Zur Welterklärung bedürfen wir daher eines doppelten Principes, eines teleologischen, um das Vernünftige und Vollkommene, eines mechanischen, um das Widervernünftige und Unvollkommene begreifen zu können.[5]) Es wäre nicht schwer, von diesem Standpunkte aus, eine Geschichtserklärung zu versuchen. Allein Plato ist, wo er auf das geschichtlich Gegebene zu sprechen kommt, vom reinen Enthusiasmus für das Ideal derart erfüllt, dass er an allem Bestehenden nur das Unvollkommene heraushebt; was besteht ist werth, dass es zu Grunde geht. Das Ideale im Menschen ist das Sittliche und alles Streben soll nur darauf gerichtet sein. Die Idee der Menschheit, die verwirklicht werden soll, fällt zusammen mit dem Ideal des Sittlichguten. Die thatsächliche Entwicklung der Menschheit erscheint dagegen wie ein verpfuschter Versuch, es muss vom Grund aus neu begonnen werden. Diese grundsätzliche Feindschaft gegen das objectiv Geschichtliche rächt sich aber an allen jenen platonischen Constructionen, nach deren Ebenbild die Welt umgeschaffen werden soll. Wir wissen gar wohl, wie wenig in der Praxis die Utopien gelten; aber man hüte sich sie zu belächeln oder gar zu schmähen. Auch die Ideale sind eine historische Macht, von einer Gewalt, die die regsten Triebe der Natur beugt und zu Diensten zwingt. Freilich wohnen diese Ideale nicht als mythologische Wesen in einem

hypothetischen Jenseits; sie wohnen aber in der Seele des Einzelnen, der Völker, der Generationen, sie lenken an unsichtbaren Fäden die Geschichte und geben ihr den eigentlich werthvollen, unzerstörbaren, der Betrachtung würdigen Inhalt.

Doch da schweifen wir schon weit über den geschichtlichen Platonismus hinaus; indess ist es vielleicht gut, auf einige andere Wandlungen dieser bedeutungsvollen Philosopheme noch einen Blick zu werfen.[6]) Plato's Ideenlehre hat zu einer Abwendung von der Geschichte im subjectiven und objectiven Sinne geführt. Der erhabenen Reinheit und Vollkommenheit der Ideen gegenüber muss der Inhalt der Geschichte, das Gewordene in seiner Unvollkommenheit und Widersinnigkeit zu Schanden werden. Der Weise dürfte sich mit dieser unlauteren Materie gar nicht befassen. Wie würde nun aber das Urtheil lauten, wenn die Geschichte nichts anderes wäre, als die Entwicklung, die Darstellung, die Wirkung der Ideen selbst?

In der That die Frage ist oft gestellt und beantwortet worden. Wir erinnern nur an W. von Humboldt's Aussprüche: „Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein," ferner, „dass in Allem, was geschieht, eine nicht unmittelbar wahrnehmbare Idee waltet, dass aber diese Idee nur an den Begebenheiten selbst erkannt werden kann."[7]) Humboldt's ästhetische Natur spiegelt sich in der ganzen wundervollen Abhandlung „über die Aufgabe des Geschichtschreibers"; man muss aber jenen Recht geben, die sagen, Humboldt habe als das Ziel der Geschichte die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee angegeben, leider aber mitzutheilen vergessen, was denn diese Idee sei oder wie sie sich verwirklichen solle. Doch vielleicht haben diejenigen ihre Aufgabe besser gelöst, welche mit „schulmässiger Klarheit? und Bestimmtheit" die Idee als die Substanz und das Subject der Geschichte auffassen. Hegel's Evolutionismus hat in der That etwas Bestechendes, und manches ansehnliche Gedankenfragment seiner Geschichtsphilosophie erfreut sich noch immer einer axiomatischen Geltung selbst bei solchen, die aller Philosophie ferne stehen

oder fernzustehen wähnen, ungeachtet die meisten derartigen Fragmente nur in Verbindung mit dem ganzen Gebäude ihren vollen Werth besitzen. Die Geschichte ist, dieser Ansicht zufolge als die Selbstentfaltung der Idee aufzufassen. Kampf und Tod, Denken und Handeln, Vernunft und Willkür dienen nur der Verwirklichung der Idee, welche sich allem Widerstreben zu Trotze mit immanenter Logik durchsetzt. Auf diese Weise hat die Philosophie zwar Platon's Abneigung gegen das Wirkliche überwunden, aber zugleich seinen hochsinnigen Idealismus mit der Anbetung und Rechtfertigung des Wirklichen, eben Bestehenden vertauscht.

Nun führen die Ideen weder ein jenseitiges, unveränderliches, ewiges, glückseliges Dasein; noch stecken sie als treibende, sinn- und bedeutungsvolle Mächte im Werden der Natur und der Geschichte; die reale Welt ist weder bloss ein schattenhaftes, abgeschwächtes, so gut als nicht seiendes oder doch nicht sein sollendes Abbild der göttlichen Ideen; noch ist sie die reine Verwirklichung der Ideen, objectiver Geist, stufenweise Entwicklung des Absoluten, Alleinen und darum gut, sinnvoll, nothwendig und vernünftig zugleich in jeder Phase ihres Daseins. Wenn es Ideen gibt, wenn vernünftige und sittliche Zwecke obwalten, so stammen sie nur aus der Menschen Brust, so sind sie nur psychologische Kräfte, Motoren des Willens. Sie mögen das Einzige sein, was die Geschichte sinnvoll und der Aufmerksamkeit werth macht; aber sie sind nicht das Einzige, was die Geschichte selber entstehen macht. Es gibt keine latenten Ideen, welche die Welt beim Kragen packen und sie zu ausschliesslich vernünftigen Endzwecken hinzerren, ob sie will oder nicht. Natur und Geschichte zeigen durchwegs die Formen möglicher Coëxistenz von heterogenen, blind wirkenden, ja auf gegenseitige Vernichtung angelegten Mächten. In Natur und Geschichte ist das Zweckvolle nur ein Nebenproduct, ein Specialfall aus der Fülle des causal bedingten Geschehens. Wenn es Entwicklungsstufen und einen Fortschritt vom Niederen zum Höheren gibt, so ist die Constatirung derselben erstens Sache der Empirie, und nicht der Speculation; und zweitens ist das Zweckvolle geradeso aufzunehmen,

wie es in der Erfahrung gegeben ist, ohne dass man hinzuthue, abschneide, umdeute, fälsche oder gar erfinde. Das ideale Reich der Werthe bleibt trotzdem die eigentliche Heimat des Philosophen. Zwar muss er sich ebenfalls das System der geschichtlichen Kräfte und ihr Wirken zum Bewusstsein bringen — sind es ja, wie gesagt, zumeist psychische Kräfte — allein als seine Aufgabe par excellence erscheint die Bildung einer Gesammtansicht, welche die Welt, wie sie ist und geworden ist, entweder bejaht oder verneint.

Wir haben Humboldt und Hegel nur beispielsweise aus der Reihe idealistischer Denker herausgegriffen, um das bis in die Gegenwart hereinragende Fortleben der nämlichen Probleme, sowie den principiellen Gegensatz der Weltanschauungen deutlich zu machen. In Plato selbst sind die Gegensätze noch ungeschieden, sie laufen chaotisch durcheinander. Seiner fundamentalen Conception der Ideen entspricht allerdings das weltverneinende Element besser; jedoch die Richtung, als deren Repräsentanten wir Humboldt und Hegel anführten, die Richtung, welche zugleich die vorwaltende in der bisherigen Philosophie war, beginnt mit ihm gleichfalls schon. Ihren Sieg verdankt letztere dem grossen Weltbezwinger Aristoteles. Wie die Gegenwart aus der vorangehenden Entwicklung Licht empfängt, so auch die Vergangenheit aus der nachfolgenden Entwicklung. Werfen wir also einen Blick auf die Hauptrichtungen der Weltphilosophie.

Die Philosophie beginnt ihre Laufbahn als Universalwissenschaft, ihr Gegenstand ist die Welterklärung, die Erklärung des Veränderlichen; sie spaltet sich in zwei Hauptrichtungen, die das Princip des absoluten Werdens oder das des absoluten Seins auf ihre Fahnen schreiben. Aber nach und nach scheiden sich die mündig werdenden Kinder — die Einzelwissenschaften — von der Philosophie und überlassen es ihr, das gemeinsame Organ Aller, das Denken, dessen Formen, Gerechtsame, Grenzen zu untersuchen (Logik, Erkenntnisstheorie), verbitten sich aber höflich alle Einmischungen der kritisch aufgelegten Mama. Die Philosophie nimmt in dieser

Hinsicht die Stellung des Souveräns in einem constitutionellen und an Autonomie gewöhnten Staatswesen ein.

Neben die Welterklärung tritt aber als zweites Hauptgebiet des menschlichen Denkens: die Weltbeurtheilung, die Frage nach dem Werthe der Welt, die eminent philosophische Frage. Sie enthält zwei Aufgaben: Die Erkenntnis der Werthe selbst, die Auffindung der Massstäbe einerseits und andererseits die Beurtheilung der thatsächlich gegebenen, wissenschaftlich erkannten Welt den Werthmassstäben gemäss. Es ist hier eine vierfache Beurtheilung möglich:

A. *a*) Eudämonistisches Ideal = Lust, Schmerz; Glück, Elend.

B. *b*) Vernunftideal = logisch, alogisch / zweckvoll, zwecklos.

c) Aesthetisches Ideal = schön, unschön / vollkommen, unvollkommen.

d) Ethisches Ideal = gut, böse.

Das Facit der Beurtheilung wird positiv oder negativ, bejahend oder verneinend, optimistisch oder pessimistisch lauten.

Die Welterklärungsversuche gingen nicht ohne Rest auf; sie führten zu einem letzten Principe über die Welt hinaus. Zunächst dachte man sich dieses anthropomorphistisch, indem man die einzelnen Dinge beseelte oder einen schöpferischen, übermächtigen, ordnenden Geist hypostasirte. Oder man suchte das persönliche Element so viel als möglich zu vertilgen, die Welt als grosses beseeltes Ganze zu begreifen. Kurz, auf diesem Wege, der Welt der Erscheinungen ein metaphysisches Gegenstück an die Seite zu stellen, sie aus einem mit geistigen oder sittlichen Attributen ausgestatteten Universalprincip abzuleiten, bewegte und bewegt sich die Philosophie noch heute, mit geringfügigen Ausnahmen. Unter diesem Gesichtspunkte scheiden sich die Systeme in solche mit Metaphysik und solche ohne Metaphysik, oder um das schwankende Wort Metaphysik zu vermeiden, in speculative (I) und positive Systeme (II).

I. Verbinden wir nun beide Eintheilungsgründe, den der Welterklärung mit dem der Weltbeurtheilung, so zerfallen die speculativen Systeme *a*) in optimistische und *b*) in pessimistische.

a) Die optimistischen Systeme legen ein vernünftiges, ideales Weltprincip ihren Erklärungen zu Grunde; sie tragen einen theologischen oder kryptotheologischen Charakter. Sie befinden sich mit der Wirklichkeit in keiner rechten Uebereinstimmung; sie fälschen daher die Wirklichkeit. Die Welt soll so und so sein, den metaphysischen Voraussetzungen nach, folglich ist sie so. Der Gemüthsmensch trägt über den Verstandesmenschen den Sieg davon; die Bedürfnisse des Gemüthes werden den Thatsachen aufgezwungen, und in den so gefälschten Thatsachen erblickt man den Beweis für die Wahrheit des metaphysischen Princips. Hieher gehören die theistischen, dualistischen, pantheistischen Systeme, ein Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz. Ihren Höhepunkt erlangt diese Richtung in Schelling's Identitätsphilosophie und Hegel's Panlogismus.

b) Zur selben Höhe ist der Pessimismus nur einmal in der Geschichte gelangt, in Schopenhauer, der mit grandioser Einseitigkeit das Uebergewicht des Bösen, des Schmerzes, der Unvernunft in der Welt hervorhebt und aus seinem monistischen Willensprincip als nothwendig und unüberwindlich ableitet. Die Geschichte speciell ist in seinen Augen ein tolles, sinnloses Spiel, ein verworrener Traum ohne Werth, ohne Ziel, ohne Hoffnung. Man hat nicht uneben Schopenhauer's Philosophie als Pansatanismus bezeichnet.

c) Daneben läuft eine dritte Reihe von Systemen, welche beiden Ansichten gerecht werden wollen, und entweder ein doppeltes Weltprincip, ein gutes und ein böses, annehmen (Zendreligion, Augustinismus); oder aus einem einzigen Principe das Logische und Alogische der Welt zu deduciren streben. (Schelling's positive Philosophie, Hartmann's Philosophie des Unbewussten[8]).

II. Diejenigen Systeme, welche keine metaphysischen Principien gelten lassen, halten sich an die natürlichen concreten Erklärungsweisen; sie fassen die Erfahrung durchwegs unter dem Gesichtspunkte der Causalität auf. Hieher gehören

a) die naiv realistischen Systeme, der Atomismus und Materialismus alter und neuer Zeit; der Empirismus, Sensua-

lismus, Psychologismus der Engländer und Franzosen, Comte's Positivismus obenan. Doch lassen die Engländer in der Regel aus Scheu vor den herrschenden Autoritäten neben der Welt des Wissens eine des Glaubens bestehen, wo je nach Belieben altes und neues Testament, Spiritismus und Tischrücken untergebracht werden. Psychologismus und Anthropologismus berühren sich unmittelbar

b) mit dem Kriticismus. Die Philosophie Kant's und der Jungkantianer (F. A. Lange) ist charakterisirt durch ihr negativ-kritisches Verhalten gegen jegliche Metaphysik, durch scharfe Scheidung der Erfahrung von der Welt der Ideale (praktische Philosophie, Teleologie) und durch die der Teleologie abgewandte Richtung ihrer Welterklärung.

c) Eine dritte, der Metaphysik mehr zugekehrte Gruppe bildet der auf dem Boden des Kriticismus erwachsene Realismus (Herbart). Hier wäre auch H. Lotze zu nennen, der soweit es ihm seine mechanische Weltanschauung erlaubt, den überschwenglichsten Gemüthsbedürfnissen Rechnung trägt, ja auch die dürrste Prosa der Atome mit dem Zauber der Poësie umkleidet.

Die metaphysischen Systeme mit optimistischem Charakter haben, wie gesagt, bisher das Reich der philosophischen Weltanschauungen beherrscht; in mehr oder minder verdünntem Zustande sind sie bis zu den untersten Schichten der denkenden Welt hinabgedrungen, wo ihnen die religiösen Vorstellungen wahlverwandt entgegenkommen; Historiker, Dichter und Popular-Philosophen stehen im Banne dieser Ideen, selbst wenn sie noch so laut gegen die Philosophie schreien, als ob man ihr überhaupt entrinnen könnte; alle sogenannten schönen Stellen herzerhebender Art beruhen auf solchen Gedanken, und das Volk, welches die Noth des Lebens praktisch mitmacht, jauchzt ihnen zu, um wenigstens für den Augenblick über den Grundcharakter des Daseins hinweggetäuscht zu werden. Wenn irgendwie, so ist durch den Hegelianismus bis zur Evidenz dargethan, dass die optimistische Metaphysik undurchführbar ist; denn mit all' dem unerhörten Aufwande von Scharfsinn, Geist, Kenntnissen kann sie eingestandener-

massen weder in der Natur, noch in der Geschichte (als dem Inbegriffe des politischen, religiösen, ästhetischen, ethischen, geistigen Lebens der Menschheit) die Incongruenz von Idee und Erscheinung hinwegschaffen. Aber nicht allein der logische Optimismus ist verfehlt, alle metaphysischen Erklärungsgründe sind zu verwerfen, mögen sie nun zur objectiven Welt besser stimmen oder nicht, Wille, Absolutum oder Unbewusstes heissen. Ist der Optimismus durch Schopenhauer für immer gerichtet, so ist es die Metaphysik durch die Praxis der Einzelwissenschaften, die Kant'schen Kritiken, den Anthropologismus und Naturalismus der Neuzeit. Die Geschichtsphilosophie der Zukunft wird den optimistischen und metaphysischen Charakter abstreifen und sich auf die Basis der Wirklichkeit stellen. Sie wird das Walten der blinden Naturkräfte, den Ringkampf um die Existenz, das Emportauchen der Ereignisse aus dem düsteren Hintergrunde der selbstsüchtigen Willensbestrebungen darzulegen haben; sie wird erkennen, wie die Ideen des Guten und Wahren, freilich nur ganz nebenbei, weniger um ihrer selbst willen, sondern weil sie zu etwas gut sind, nicht aus eigener Kraft, sondern im scheusslichen Vernichtungskampfe sich zur Geltung bringen; sie wird den Fortschritt der menschlichen Entwicklung verfolgen, ohne Vorurtheil, wie er sich gestaltet hat, mit all' seinen Schranken, den Beulen und Schrammen, die er im Gedränge des Kampfes davongetragen. Und doch liegen in dem Bischen Glück und in dem Schimmer des Idealen Werth und Reiz des Daseins, gross genug, um auch die erlahmende Menschheit immer von Neuem anzustacheln! Ob sie das Dasein bejaht oder verneint, auf das kommt es überhaupt nicht an. So wie das Individuum ungefragt in die Nacht der Bewusstlosigkeit zurücktaucht, so wird auch eines schönen Tages die Menschheit verschwunden sein und dafür gebüsst haben, in einer dummen, todesstarren Welt allein bewusst und lebendig gewesen zu sein.

Aus dem Gesagten wird hervorgehen, was es zu bedeuten hat, dass Aristoteles der metaphysischen und optimistischen Weltansicht zum Siege verholfen. Sie entspricht einem allgemein menschlichen Gemüthsbedürfnisse ebensowohl, als der

jugendlich aufstrebenden Erkenntniss, welche das Erfahrungsgebiet überfliegt und das empirische Weltbild ideell ergänzt. Aristoteles' Lehre von den immanenten Zwecken, seine Theologie, die Gott auch als substantielles, persönliches Wesen begreift, sind die Grundpfeiler jener organischen Weltanschauung, deren trügerischer Schein die Wahrheitsuchenden zu allen Zeiten vom Pfade der Wirklichkeit abgelenkt hat. „Die organische Ansicht sieht die Welt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes und der vom Zwecke durchdrungenen Kräfte, wie einen lebendigen Leib.“ [9]) „Natur und Geschichte sind nur zwei verschiedene Blätter eines Ganzen, und die Geschichte wird selbst, wenn das Ganze in eine Idee zusammengehen soll, ein lebendiges Glied, ja das bedeutungsvollste Glied einer grossen Naturansicht oder richtiger unserer ganzen Weltanschauung.“[10]) „Die ganze Folge der Ereignisse — die Geschichte — gründet sich in einem vorangehenden Gedanken, der die Ursache der zukünftigen Wirkung zurichtet, also eigentlich die Wirkung zur Ursache macht.“[11]) Es kommt uns an dieser Stelle nicht auf die Kritik der organischen Betrachtungsweise an; wir nehmen sie als historische Thatsache, aber nicht aus antiquarischem Interesse, sondern wegen ihres Fortbestandes. Aristoteles, ihr erster classischer Repräsentant, lebt heute noch; lebt heute noch, wie er vor 2000, 1000 und 100 Jahren gelebt hat. Er lebt nicht von der Philologen und Philosophie-Professoren Gnaden; nicht vermöge der Unsterblichkeit des Genius, denn auch Patroklus ist gestorben und war mehr als Du; sondern aus Gründen, analog denjenigen, warum die Bibel lebt. Aristoteles ist ein Typus der Philosophie, welche in Religion umschlägt, d. h. auf Befriedigung ausgeht, weil der Anblick der unverfälschten Wahrheit das Blut gerinnen macht.

Auch die aristotelische Politik gehört zu den biblischen Büchern der Menschheit. Dieses Werk des parteilosen Metöken bezeichnet die Reaction des nüchternen empirischen Verstandes gegen die utopistische Romantik Platon's und die dorisirende Romantik Xenophon's. [12]) Auf ein reiches historisches Material gestützt, entwickelt Aristoteles die Genesis des Staa-

tes, der Regierungsformen, der Elemente des Staatslebens überhaupt; namentlich hat seine Pathologie der politischen Organismen mit ihrer Richtung auf das Mittlere, zwischen den Extremen Befindliche — welche Richtung das wesentlichste Merkmal seiner Ethik neben dem Eudämonismus derselben bildet — grossen Anklang gefunden. Flicken, Leimen, Conserviren sind ja die Hauptbeschäftigungen der durchschnittlichen Politiker; vor der grossen Conception, der Leidenschaft, dem Radicalismus bebt die Mediocrität aller Jahrhunderte mit ihren organischen, historischen, verkappt reactionären Staatslehren zurück.[13]) In einer Hinsicht nähert sich Aristoteles, über Platon hinweg, wieder den Sophisten. Insoferne diese den Menschen für das Mass aller Dinge erklären, oder das Recht mit der Macht indentificiren, oder die Sittlichkeit für eine Erfindung der mit Dummheit verbundenen Schwäche ausgeben, erschüttern sie den unwandelbaren Charakter der ethischen Ideen und rufen die sokratisch-platonische Gegenströmung hervor; aber jene Sätze sind (allerdings einseitige) Generalisationen unleugbarer Thatsachen, sie deuten auf den alogischen Kern der Weltverfassung. Bei Aristoteles fällt nun das Genialische, Mephistophelische, Revolutionäre der sophistischen Doctrinen hinweg; aber er beugt sich gleichfalls vor den Thatsachen, er trägt das Haupt nicht so stolz wie Platon. Wenn indess die Sophisten es durchschnittlich bei den Thatsachen bewenden lassen, schon aus ethischem Nihilismus, so geht Aristoteles bis zur Rechtfertigung von Verhältnissen, die der proclamirten Idee der Gerechtigkeit auf's Aeusserste widerstreiten. Er erklärt nicht nur die Sklaverei, sondern er rechtfertigt sie, d. h. er wähnt, sie sei durch die Erklärung gerechtfertigt. Sein Schema ist: für diese oder jene Erscheinung lassen sich folgende genetische Gründe anführen, daher ist sie erstlich Naturgesetz, zweitens Recht. Es ist ein schlagendes Beispiel, wie gänzlich der im Dienste des Willens frohnende Verstand das Gewissen zum Schweigen bringen kann. Man hört bei Aristoteles schon die letzte Weisheit des Panlogismus durchklingen: Das Wirkliche ist auch vernünftig. Aber vom causal Bedingten zum Vernünftigen, zum Rechten und Guten ist der Weg noch weit.

Wie der Theismus, die Religion des Mittelalters, so hat auch der Pantheismus, die Religion der Neuzeit, sich im Alterthum zum System entwickelt. Die Lehre der Stoa ist pantheistisch. Sie folgert aus ihrem Principe die Nothwendigkeit und die absolute Vollkommenheit alles Geschehens. Die Entwicklung des Realen ist bei den Stoikern keine progressive, sondern eine cyklische. Sie haben einem geschichtsphilosophischen Grundgedanken des Alterthums, der Kreislaufsidee, den metaphysischen Ausdruck gegeben. Die ganze physische und moralische Welt entsteht und vergeht, so lehren sie, um in ganz gleicher, weil nothwendiger und vortrefflicher Weise sich zu wiederholen. Dieselben Menschen kommen wieder, denken, wollen, handeln, wie in allen abgelaufenen und zukünftigen Weltperioden.

Doch flüchten wir aus dem Reiche der ἐκπύρωσις und παλιγγενεσία; wenden wir uns der Erbin der Naturphilosophie Demokrits und der Vorläuferin des modernen Aufklärungsgedankens, der epikureischen Philosophie zu. Sie ist im Grunde atheistisch, sie bekämpft den Aberglauben und die herrschende Volksreligion.

Schmachvoll zeigte dem Blick sich das menschliche Leben auf Erden,
Unter der Religion schwer lastendem Zwange verkümmernd,
Die aus des Himmels Gebieten das Haupt vorstreckte, von oben
Ihren entsetzlichen Blick mit Dräu'n auf die Sterblichen werfend.[14])

Unter den Füssen der Naturwissenschaft, fährt der Dichter fort, liegt die Religion nun zu Boden gestreckt. Biederer Lucretius! Wie würdest Du die ganze Ungeheuerlichkeit Deiner Hyperbel erst einsehen, wenn Du Dir heute, nach 2000 Jahren gestehen müsstest, sie sei noch ebenso ungeheuer, wie vor 2000 Jahren! Die Fusstritte der Wissenschaft haben die Religion nicht unmöglich, sondern nur verstockter gemacht; und der Staat, ihr Scherge, so lange er schwach war oder so oft er in's Wanken gerieth, verdammt auch jetzt noch, wo er im Gefühle seiner Allmacht das Schulgezänk mitleidsvoll lächelnd duldet, bisweilen den freien Gedanken zum Hungertode.

Wir kennen die Rolle, welche die Atomistik Demokrit's und Epikur's in der modernen Wissenschaft spielt, welche gran-

diose Bedeutung für die Erkenntniss des Universums sie sich beimisst. In aller Munde ist der Gedanke La Place's: „Ein Geist, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche in der Natur wirksam sind, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Aufgabe der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der grössten Weltkörper und der leichtesten Atome begreifen: nichts wäre ungewiss für ihn und Zukunft und Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig.“ „Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Comet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das griechische Kreuz von der Sophienkirche blitzen, oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird.“[15])

Nun wir wollen den Laplace'schen Riesengeist nicht *sensu proprio*, sondern *sensu allegorico* auffassen, ihn als Personification des menschlichen Causalitäts-Bedürfnisses oder jener streng wissenschaftlichen demokritischen und epikureischen Richtung gelten lassen, welche dem ursächlichen Zusammenhange der Dinge nachspürt, ohne übernatürliche Kräfte in's Spiel zu setzen. Die wesentliche Ergänzung zu dieser Auffassungsweise bildet die demokritisch-epikureische Zufallslehre, der Casualismus.[16])

Wie reimen sich Nothwendigkeit und Zufall? Ganz wohl, nur Zufall und Zweckmässigkeit (Vorsehung, immanente Idee, logisch-entwickelte Weltvernunft) schliessen sich aus. „In der realen Welt,“ sagt Schopenhauer, „wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwa in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig.“ Das ist so einfach, dass es ohne Commentar verständlich werden kann. Nicht nur die Natur, auch die Geschichte besteht ganz und gar aus blossen Rencontres für sich ablaufender Causalreihen. Alles Grosse und Bedeutende in ihr ist kein Werk einer lenkenden Hand, oder reiner Zweckmässigkeit, sondern die zufällige Gunst der Verhältnisse schafft es. Nur der Umstand, dass der Mensch, der Einzelne oder die Vielheit, im Sinne gewisser Ideen oft siegreich gegen die gerade vorhandenen Widerstände ankämpft,

bringt den Schein von Absichtlichkeit und Zweckmässigkeit hervor, deren Ursachen wir keinesfalls jenseits aller Erfahrung suchen dürfen. In bewunderungswürdiger Weise haben die Epikureer über die Urgeschichte der Menschheit speculirt, so dass die Aehnlichkeit ihrer Ergebnisse mit denen eines Lubbock, Tylor etc., welche über ein zehntausendmal grösseres Material verfügten, in die Augen springt — und zwar nur vermöge ihrer casualistischen Methode. Sie räumten mit allen mythologischen Phantasmen auf, die bei den Teleologen, nur etwas rationalisirt, wiederkehren. Sie erkannten, dass der ursprüngliche Zustand des Menschen thierähnlich gewesen sein müsse; sie deducirten auf völlig natürlichem Wege, nur auf die Wechselbeziehungen der rohesten psychischen Thätigkeiten mit der äusseren Natur bedacht, Sprache, Gesellschaft, Sitte, Religion. Der Theist braucht da auf Schritt und Tritt die lenkende Hand; der Teleologe spinnt Alles aus der zweckmässig veranlagten Natur der menschlichen Wesen heraus und verkennt, dass diese Natur selbst etwas ist, was erst langsam geworden ist, verkennt, dass er das ihm allerdings bekannte Resultat einer Entwicklungsreihe in den Anfang derselben hineinmauschelt. Corriger l'histoire, bildet das Hauptgeschäft der speculativen Geschichtsphilosophen. Ihre Constructionen haben etwas Verführerisches, einmal als Erzeugnisse eines ungeheuren Aufwandes geistiger Kraft, dann als Beschwichtigungsmittel des ästhetischen, logischen und ethischen Bedürfnisses. Sie locken sirenenhaft den Menschen herbei; aber wer sich ihnen naht, den bringen sie um's Leben. So binde sich Jeder an den Mastbaum der Wirklichkeit oder verstopfe sich die Ohren, wer nicht für das einzig mögliche wissenschaftliche Leben verloren gehen will. Was nützen uns die ikarischen Flüge der Speculation? Die Sterne erreichen wir doch niemals und im Reich der Lüfte verlieren wir allen Halt. Wir brauchen nicht auf der Ebene zu bleiben; ein rüstiger Wanderer mag wohl die Höhen hinanstreben. Er wird vielleicht das Detail nicht so genau sehen, wie der, welcher auf einen gewissen Fleck sich bornirt; aber sein Horizont wird wachsen, die Landschaft wird ihm in ihrem Zusammenhang und in ihrer Eigenthümlichkeit vor Augen treten. Damit dürften wir uns wohl begnügen müssen, ein gutes Stück

unserer Männererde mit menschlichen Augen zu übersehen. Aber aus keinem von beiden können wir hinaus, weder aus unserer Erde, noch aus unseren Augen, resp. aus unserer Haut.

Weit weniger als die Philosophen, traten die Historiker aus dem Gesammtbewusstsein der antiken Völker heraus. Man kann eigentlich nicht sagen, dass einer der alten Historiker ein bestimmtes philosophisches System vertreten habe; sie participirten an der veredelten Popularphilosophie gebildeter Leute. Der Gedanke einer Geschichtsphilosophie blieb ihnen so gut fremd, als den Philosophen. Jedoch wie die Systeme der grossen Denker wenigstens der Anlage nach Geschichtsphilosophie enthalten, so streifen auch die Historiker dieses Gebiet von allen Seiten.

Was zunächst die Ausreifung der geschichtsphilosophischen Embryonen des Alterthums verhinderte, war die Enge des historischen Gesichtskreises. Die Kenntniss fremder Cultur und Geschichte erhob sich nie über die Stufe blosser Curiosität; der Barbar galt nie für ebenbürtig und ein allgemein menschliches oder ein specifisch-wissenschaftliches, auf den Zusammenhang, den Fortschritt, die Gesetzmässigkeit fremdländischer Entwicklung gerichtetes Interesse war nicht vorhanden. Im Staate, wenn es hoch kam, im Volke ging der antike Mensch ohne Rest auf. Er kannte seine Volksgeschichte, daneben einige lose und höchst beiläufige Völkergeschichten, aber keine Weltgeschichte.

Was nun die eigene Geschichte betrifft, so hängen auch hier die speciell behandelten Partien wie Gemälde, die durch leere Zwischenräume getrennt sind, neben einander. Ja, auch nur den oberflächlichen Causalnexus zwischen den merkwürdigeren Zeitabschnitten herzustellen, ist ein selten gefühltes, seltener befriedigtes Bedürfniss. Die Geschichte bietet dem naiven Blick, im Gegensatze zur Natur, den Anschein der Zusammenhanglosigkeit und Regellosigkeit dar. Die Geschichtsschreibung durchlebt daher ein Zeitalter der Unschuld, das von keinem doctrinären Vorurtheil, von keinerlei Theorie befleckt ist. Nach und nach beginnt man, die Perioden zu vergleichen; Aehnlichkeiten und Unterschiede treten auseinander; ein Gefühl, dass auch hier Ordnung und Regel walten, stellt sich ein; die Urtheilskraft schätzt die Zeiträume ihrem Werthe nach und entscheidet, ob ein

Fortschritt oder ein Rückschritt im Laufe der Begebenheiten stattgefunden habe. Dieser primitiven Beurtheilungsweise ist es eigen, den Staat in der Art eines Individuums aufzufassen und seine Phasen mit den auf physiologischem Felde üblichen Terminis zu bezeichnen.

Die einfachste Art der Geschichtsauffassung ist wohl

a) die aristotelische, von vielen Historikern vertretene. Sie scheidet die Stadien der politischen Entwicklung in gesunde und kranke, normale und entartete. Ihr grosses Stichwort heisst Corruption. Mögen die Einen auf die Machtfrage oder die Andern auf die sittlichen Beziehungen das Hauptgewicht legen, so haben sie das gemein, dass sie ein gewisses Zeitalter als die Norm ansehen, an welcher sie die zunehmende Entartung messen.

b) Wenn Staaten und Völker ihrem Ende entgegengehen oder das rückwärts gewandte Auge die Trümmer vergangener Grösse gewahrt, so erweitert sich der Gedanke, den politischen mit dem organischen Lebensprocesse zu parallelisiren, gleichsam von selber. Es werden dann mehrere Stadien unterschieden und als Wachsthum, Blüthe, Verfall (resp. Tod) bezeichnet. Man knüpft etwa noch die fatalistische Betrachtung daran, dass dieser Process ein universelles Gesetz sei, dem über kurz oder lang Alles verfallen müsse. „Einst wird kommen der Tag etc.“

c) Solche nicht unangemessene Betrachtungsweisen verführen leicht zu einer Spielerei mit den Analogien der menschlichen Lebensalter. Man spricht von einer Kindheit und Jugend, einem Mannes- und Greisenalter der Völker. Doch taucht diese Vorstellung im Alterthum nur nebenbei und vereinzelt auf, z. B. bei Florus. Erst in der Zeit der Kirchenväter macht sie ihr Glück und wird seither von den verschiedensten Seiten in allem Ernste als die Summe geschichtsphilosophischer Weisheit aufgetischt. In der neueren Zeit wird sogar die gesammte Menschheit über den nämlichen Leisten geschlagen, und es ist sehr interessant, die Schätzungen zu vergleichen, welche über das Alter der etwas fictiven Dame Menschheit ergehen.

Von den eben dargelegten Theorien zur cyklischen Auffassung der Geschichte ist nur ein Schritt. Die Cyklentheorie behauptet nicht blos die regelmässige Aufeinanderfolge politischer

Phänomene, sondern auch die Wiederkehr der nämlichen Reihenfolge nach kürzeren oder längeren Zeiträumen. Die Entwicklung kehrt wieder zu ihrem Anfangspunkte zurück, enthält daher kein Moment des Fortschrittes. Plato war der erste, welcher die Kreislaufsidee auf dem Felde der Staats- und Verfassungsformen zur Anwendung brachte. Auch die Kreislaufsidee ist in der Natur vorgebildet (Tag und Nacht, Jahreszeiten), sie entbehrt auch nicht einer gewissen empirischen Bestätigung innerhalb der griechischen Geschichte; dem Philosophen fällt es nicht schwer, einige rationelle Gründe beizubringen, und so darf es uns nicht wundern, dass wir dieser Auffassung häufig begegnen. Plato, die Stoa, Polybius, Cicero (specifisch classisch gebildete Männer wie Machiavelli, Vico unter den Neueren) huldigen derselben.

Ausser der Kreislaufstheorie gibt es noch zwei andere Ansichten der menschlichen Entwicklung: die Degenerations- und die Fortschrittstheorie. Die Degenerationstheorie ist mehr ein Ausdruck des religiösen Gefühles; sie trägt einen mythologischen Charakter, ist aber mächtig genug, um die Fortschrittsidee erfolgreich niederzuhalten. Durch die oben erwähnten organischen Betrachtungsweisen erhält sie Verstärkung, so dass eine principielle Anerkennung des menschlichen Fortschrittes im ganzen Alterthume sich nicht findet. Die ganze ungeheure Bedeutung, welche die Geschichte in der Neuzeit für „Weltanschauung und Lebensgestaltung“ erlangt hat, und welche sie im Alterthume nicht besass, gründet sich vornehmlich auf die Identificirung von Fortschritt und Geschichte. Die Götter Griechenlands waren und blieben im Wesentlichen Naturgötter, der Gott des Christenthums dagegen war von Haus aus ein Geschichtsgott. Darum blieb auch die Geschichte in der alten Welt ein buntes, wenn auch nicht regelloses Spiel natürlicher Kräfte und zeigte dem betrachtenden Geiste nicht viel mehr, als den Wechsel von Geburt und Tod, Gesundheit und Krankheit. Man suchte das Ideal in der Vergangenheit oder in der Gegenwart, setzte es aber nie als erreichbar, und zwar durch den Verlauf der Dinge selbst erreichbar, in die Zukunft. Höchstens baute man ein Wolkenkukuksheim oder gab den Leuten pragmatische Anweisungen zur Darnachachtung für künftige Fälle.

Den Göttern war überhaupt innerhalb der antiken Geschichtserklärung kein weiter Spielraum gegönnt. Zuweilen, so bei Herodot, fungiren sie noch als Hüter der sittlichen Weltordnung; im Allgemeinen sind sie eine blosse Phrase, die den Geschichtsschreibern aus Gewohnheit in den Mund kömmt. Das, was eigentlich ausgedrückt werden soll — Erkenntniss einer Nothwendigkeit, die über menschliches Wollen und Können hinausgeht — wird durch Begriffe wie Moira, Ananke, Heirmamene, Fatum, Schicksal weit besser bezeichnet. Uebrigens beschwört man sowohl die olympischen Götter, als auch die blutlosen metaphysischen Gespenster nur dann herauf, wenn die Geschichte in's Unbegreifliche sich verliert und das Unzulängliche der natürlichen Erklärungen Ereigniss wird. Gerade wegen ihrer Weltlichkeit und Natürlichkeit bildet die antike Historiographie das beste Gegengift wider die Geschichtsauffassung, deren im ersten Capitel gedacht worden.

Die grossen Geschichtsschreiber der Alten waren Leute, die selber Geschichte machten; in Allem, von der Wahl des Stoffes an bis zur Beurtheilung des Werthes der geschichtlichen Erscheinungen waren sie von ihrem durch Zeit und Ort bestimmten Gesichtspuncte beherrscht. Der Pragmatismus bildet das Wesen der antiken Historiographie. Die Probleme, welche sie sich stellt, laufen dem Gange der Ereignisse parallel. Vorzüge und Mängel sind damit in nothwendiger Verknüpfung gegeben.

Herodot, der Epiker des nationales Krieges, war auch der Vertreter des nationalen Gedankens. Mit aller Naivetät gab er dem naiven Gefühle Ausdruck, das in der eigenen Sache die gute und heilige Sache erblickt. Er liess die Geschichte im Schimmer der Poësie, im anekdotarischen Gewande, im Kothurnschritt einhergehen. Man glaube aber nicht, dass er damit die Geschichte durchwegs gefälscht habe; sie selbst schreitet eben bisweilen wie ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung einher; sie und das Volk, das sie erzeugt, sind nicht immer so nüchtern, geschäftsmässig und steifleinen, wie die krittelnden Schulmeister späterer Zeiten. Der Kritiker wähne ja nicht, dass es seine Aufgabe sei, die antiken Helden nach dem Masse der preussischen Unterstaatssecretäre oder Generallieutenants zuzustutzen. Thu-

kydides versetzt uns in eine ganz andere Athmosphäre, den Kampf um die Hegemonie. Mit unvergleichlicher Klarheit legt er die Interessen der kämpfenden Parteien, das Schieben und Geschobenwerden der Handelnden, das Ineinandergreifen von Politik und Kriegführung dar; Vergangenheit und Gegenwart, die Massen und die Individuen, Alles kommt bei ihm zu seinem historischen Recht. Er bezeichnet die Nützlichkeit wohl als den Zweck der Geschichtsschreibung, weil ähnliche Begebenheiten einmal wiederkehren können,[17]) ohne eigentliche Maximen zu abstrahiren oder eine Lieblingstheorie am gegebenen Stoffe durchzuführen. Der Götter bedarf er fast nie, der τυχαί nur selten. In Xenophon spiegelt sich schon die Zerrissenheit, der Zerfall Athens, wie in der gleichzeitigen Sophistik. Er ist Lakonist mit Leib und Seele; er construirt ein Staatsideal, jedoch ohne alle platonische Mystik; er ist durch und durch Pragmatist und Eudämonist. Auch der aufsteigende Stern Makedoniens fand seinen Historiker in Theopomp.[18]) Allein die Weiterentwicklung der politischen Gedanken und der politischen Geschichtsauffassung müssen wir bei den grossen Rednern der Epoche, bei Isokrates, Aeschines, Demosthenes aufsuchen. Die ungeheure Bewegung, welche Alexander's Eroberungszüge hervorbrachten, kam erst in Alexandria zur Ruhe. Hier stellte sich die gelehrte Historiographie zum ersten Male auf die Basis der gelehrten Forschung, der philologischen und historischen Kritik. Wer über die alexandrinische Gelehrsamkeit die üblichen Phrasen vorbringt, der bedenkt nicht, dass sie zuerst die Bahn betreten hat, auf der zu wandeln die Wissenschaft sich heutzutage mit vollem Rechte rühmt. Ihren Höhepunkt erreichte die antike Historiographie doch erst in dem welthistorischen Momente, als das sinkende Hellenenthum dem aufsteigenden Römerthum weichen musste. Polybius, welcher berufen war, diesen Moment festzuhalten, war ausgerüstet mit der gesammten Bildung seiner Zeit, wie die Alexandriner, und stand mitten in den Ereignissen, wie die althellenischen Historiker. Er begriff seine Mission und ergriff sie mit einer geistigen Freiheit ohne Gleichen. Der antike Pragmatismus gipfelt in ihm. Nie haben die Wechselwirkungen der natürlichen und der mo-

ralischen Welt, die der politischen Institutionen und der äusseren Machtentfaltung einen einsichtsvolleren Interpreten gefunden. Nach ihm war die griechische Geschichtsschreibung nur mehr ein Seitenzweig der römischen (Dionys von Halicarnass); sie verkam bald in hohler Rhetorik, in Schöngeisterei und Selbstgefälligkeit. Die Palme gebührt nun nicht mehr diesen Stylübungen, sondern den hellenisch gebildeten, lateinisch schreibenden, römisch denkenden Historikern. Die politischen Kämpfe einerseits, das Bewusstsein der eigenen Grösse mit dem Bedürfniss sich dieselbe historisch zu erklären andererseits, bedingten die Stellung dieser Männer zu den Ereignissen. Aber schon zeigten sich die Symptome des Verfalles; die alte Welt neigte sich dem Niedergange zu. Dem Geschichtsschreiber dieser Epoche hat die Leidenschaft den Griffel geführt. Auf den Despotismus und den Ruin der Republik wälzt Tacitus die Schuld der Zersetzung, die er vor Augen legt. Die moralischen Ideen, welche sonst zu blossen Beurtheilungen Anlass geben, werden bei ihm zu mithandelnden Mächten. Durch seine Schilderung der Germanen wird er der Entdecker des Volkes der Zukunft und zugleich der Ahnherr der Naturvölkerromantik. Mit ihm schliesst die Geschichtsschreibung im grossen Styl, um sich binnen Kurzem im Sande dürrer Epitomes und stammelnder Chroniken zu verlaufen.

Die Wiederentdeckung der antiken Historiographie im 16. Jahrhundert sprengte die Fesseln der jüdisch-christlichen, theologisch-dogmatischen Auffassung; man begann wieder politisch zu denken und zu urtheilen, man holte die Geschichte wieder von Himmel und Hölle her, um sie auf die Erde, wohin sie gehört, zurückzuversetzen.

Anmerkungen zum zweiten Capitel.

[1]) Lotze: Mikrokosmus (2. Aufl.), III, 167.
[2]) Schopenhauer: Welt als W. u. Vorst., II, 444.
[3]) Aristoteles: Poëtik c. 9.
[4]) Zeller: Die Philosophie der Griechen, II, (2. Aufl.), 1 p. 439.
[5]) ib. p. 487.
[6]) Vgl. Lazarus: Die Ideen in der Geschichte. (Zeitschrift für Völkerpsych. u. Sprachwiss. III.)
[7]) W. v. Humboldt's Abh. zur Gesch. und Politik ed Förster. p. 13.
[8]) v. Hartmann: Studien und Aufsätze D. Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrh.
[9]) Trendelenburg: Log. Untersuchungen. II, (2. Aufl.), 500.
[10]) ib. II, 494.
[11]) Trendelenburg: Hist. Beiträge III, 23.
[12]) Oncken: Die Staatslehre des Aristoteles, I, 21.
[13]) S. Dühring: Krit. Gesch. der Phil. (2. Aufl.), p. 111.
[14]) Lucretius: I, 63.
[15]) Du Bois Reymond: Grenzen des Naturerkennens. p. 2 u. 4.
[16]) Kant: Krit. der Urth. p. 72 (ed Hartenstein).
[17]) Thukydides: I, 22,
[18]) Curtius: Alterthum u. Gegenwart, Nr. 16. Ueber den philosophischen Gehalt der antiken Historiographie, vgl. ausser Ulrici, Creuzer, Roscher (Clio), auch C. Lewis: Methods of Politics, tom. II, c. 27.

III. Capitel.

Die Staatslehre im 16. Jahrhundert und die Anfänge der Historik.

N. Machiavelli. — J. Bodin.

Den Historiker bildet weniger das Leben in der Schule, als die Schule, die im Leben liegt. Nicht aus den Kreisen der Humanisten, der Philologen sind die grossen Historiker des 16. Jahrhunderts hervorgegangen. Politiker von Profession sind sie zumeist gewesen, wie Machiavelli, Guicciardini u. A., oder sie lebten doch in steter Anschauung politischer Verhältnisse, in Berührung mit den welt- und zeitbewegenden Potenzen, z. B. Paul Jovius. Wie in Italien, so war es damals und später auch in Spanien, England und Frankreich. Wenn Deutschland scheinbar eine Ausnahme macht, so muss doch zugestanden werden, dass der Aufschwung der Geschichtschreibung, deren Wirksamkeit über die gelehrten Kreise hinausdrang, mit dem Aufschwung des politischen Lebens, vor allem des nationalen Gedankens zusammenhing, und dass die Historiker an dem einzig wirklichen, zukunftssicheren Staatsgebilde, an Preussen, Schule und Halt besassen. Doch nicht allein die Schule der lebendigen Politik, der Rückblick auf eine ruhmvolle Vergangenheit oder der Ausblick auf eine hoffnungsreiche Zukunft ist es, was den Historiker macht: es ist das Leben in seinem weitesten Begriffe, das Leben als Inbegriff aller Lebensgefühle, von den dumpfen Instincten bis zur Helle des Gedankens, alles, was an Schmerz und Lust,

an Liebe und Hass, Erfüllung und Enttäuschung in die Spanne Zeit von der Geburt bis zum Tode hineinfällt. Nicht allen Perioden ist dasselbe Maass von Lebensgefühlen zugemessen, noch weniger gleichen sich die Zeiten an Mannigfaltigkeit und Feinheit derselben. Der Historiker aber soll eine Receptivität, eine Kunst des Nachdenkens, Nachempfindens haben, wie der Dichter, unbegrenzt. Genügt indess für den letzteren der Umkreis dessen, was seine Zeit in besonderem Maasse fühlt, so soll der Historiker aus seinem Jahrhundert hinaus in das Seelenleben verschiedener Zeiten sich hineinfühlen, um seiner Aufgabe vollkommen gerecht zu werden. Freilich, wer hätte diesem Ideale schon entsprochen? Wer wäre es im Stande? Es wird schon genug sein, wenn der Historiker zu den voll und ganz fühlenden Menschen seiner Zeit gehört, wenn er das Verwandte in der Vergangenheit mindestens herausfühlt und zur Darstellung bringt.

Alle diese Momente nun treffen an der Scheide des 15. und 16. Jahrhunderts ganz besonders in Italien zusammen. Eine allgemeine Bildungsatmosphäre, ein glühender Enthusiasmus für das Alterthum und seine Vorbilder, weit verschieden von dem kühlen Pflichtverhältniss der heutigen Zeit, ein bewegtes politisches Leben, ein Ringen und Einsetzen der Persönlichkeit, eine Steigerung aller Lebensgefühle bis zu jener Höhe, die dem Menschen oft verhängnissvoll wird — das ist die Luft, in der ein Machiavelli aufwächst und durch die praktische Thätigkeit zum Theoretiker und Geschichtschreiber heranreift. Noch immer bringen es seine Beurtheiler nicht recht zu Wege, ihm die Wohlthat historisch objectiver Betrachtung angedeihen zu lassen. Noch immer ist seine Person nicht gefeit vor den Verzerrungen der Leidenschaft, man will ihn nicht vor allem begreifen. Es bedarf aber auch, nach einer andern Richtung hin, der Bemerkung, dass historisches Begreifen, Auffassen einer Persönlichkeit hinsichtlich ihrer Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit uns keineswegs der Aufgabe überhebt, ihre Gedanken als solche in ihrer Zeitlosigkeit und sozusagen ewigen Giltigkeit, die sie vor der Vernunft beanspruchen, der Kritik zu unterwerfen. Nur das Bedeutungs-

lose, Ephemere, für die Epoche vielleicht recht Charakteristische wird von dem Historiker exhumirt, in seinen Gedenkbüchern wieder beigesetzt, von der Nachwelt als Curiosum angesehen, aber nicht weiter beachtet. Das Bedeutende, principiell Wichtige, auch spätere Zeiten Erregende fordert die Kritik heraus, und hält der Historiker sie nicht für seine Sache, so darf er doch dem nicht das Recht hiezu absprechen, den es mehr interessirt als ihn. Ich will nun weder die Summe alles dessen ziehen, was je für und wider Machiavelli behauptet worden ist, noch auch das wiederholen, was ein Ranke, Gervinus, Macaulay für das historische Verständniss Machiavelli's geleistet haben.[1]) Es soll nur Machiavelli's Standpunkt in aller Kürze festgestellt werden, um den folgenden Erörterungen Halt zu bieten.

Machiavelli ist reiner Politiker, aber einer von weitem Blicke und hohen Zielen. Die Geschichte soll um des Nutzens willen studirt werden; das ist seine Ueberzeugung, an welcher wir den Schüler der Alten erkennen. Diese Richtung auf das Politische schärft seinen Sinn für alle politischen Erscheinungen, und weil ihm der Staat, seine Unabhängigkeit, Macht und Freiheit als die höchsten Zwecke gelten — ganz im antiken Geiste — so werden alle Culturphänomene, z. B. die religiösen, ausschliesslich von ihrer politischen Seite in Anschlag gebracht. Aber seine Ideale gelten ihm weit weniger in abstracto, als im Verhältnisse zu seiner Zeit oder besser in Beziehung zu dem Italien seiner Zeit. Darum sucht er nicht nach Principien des Staatslebens, sondern nach Erfahrungssätzen, und die kleidet er am liebsten in die Form von Maximen und Rathschlägen. Wie kommt er nun zu seinen Grundsätzen? Welche Methode befolgt er? Was sind diese Sätze? Welchen logischen und wissenschaftlichen Werth haben sie? Macaulay hält nicht viel davon. Nachdem er den despectirlichen Satz vorausgeschickt hat: „Wer die Welt kennt, der weiss auch, dass es nichts Nutzloseres gibt, als allgemeine Maximen; sind sie höchst moralisch und wahr, so mögen sie allenfalls dazu gut sein, von einem Waisenknaben abgeschrieben zu werden", fügt er die Bemerkung hinzu, dass Machiavelli's

Maximen immerhin etwas nützlicher wären, weil sie sich mehr an die Probleme des praktischen Lebens hielten. Doch darum handelt es sich gar nicht, ob die Menschen viel oder wenig oder gar nichts profitirt haben. Macaulay mag ganz Recht haben, aber er irrt, wenn er ihren Werth offenbar gering anschlägt und demgemäss das, was sie enthalten, unberücksichtigt lässt. Sollen sich etwa die Waisenknaben damit befassen, was der Historiker der englischen Revolution, der Parlamentspolitiker zu berücksichtigen verschmäht? Es sei eines Ranke'schen Ausspruches gedacht: „Die Abweichungen von der Idee des Gerechten erscheinen bei Aristoteles als Thatsachen, bei Machiavelli als Rathschläge.“ [2]) Wie nun, wenn man Machiavelli's Rathschlägen diese ihre Hülle abstreift? Dann erhält man gleichfalls Thatsachen, die uns Blicke in die innersten Tiefen des politischen Lebens gewähren. Es fällt zugleich das Anstössige hinweg, das Viele von dem Studium dieses wahrhaft grossen Politikers abhält. Thatsachen nimmt man als das, was sie sind; nur Rathschläge, gegen die sich das innerste Gefühl empört, mag man sich nicht aufdrängen lassen.

„Man folgt den Alten“, beginnt Machiavelli das 1. Buch der Discorsi, „im bürgerlichen Rechte, in der Medicin; warum lernt man nicht aus ihrer Geschichte, was auf die Gründung, Einrichtung, Erhaltung, Vergrösserung der Staaten Bezug hat? Als ob der Himmel, die Sonne, die Elemente, die Menschen in Bewegung, Ordnung und Vermögen verschieden geworden wären von dem, was sie im Alterthum waren.“ Da stehen wir gleich vor einer Fundamentalfrage. Je mehr wir in's Einzelne eingehen, je mehr wir historisch denken: desto verschiedener und wandelbarer wird uns die Menschheit erscheinen, desto weniger wird uns die Uebertragbarkeit von Erfahrungen auf spätere, anders geartete Zeiten einleuchten; je abstracter wir die Dinge auffassen, je mehr wir philosophisch oder juristisch denken: desto mehr werden wir die gemeinsamen Grundlagen und Ausgangspunkte der menschlichen Handlungen, das Bleibende im Wechsel warnehmen. Nur in der Einseitigkeit liegt ein Mangel; doch hat die Wissenschaft bei

ihrer Richtung auf das Allgemeine die Nöthigung in sich, das Bleibende aufzufassen, den Typus aus der Fülle der individuellen Gestaltungen herauszuziehen, das Wesentliche vom Accidentellen zu scheiden. So verlangt es die Natur unseres Geistes. Machiavelli wird nicht müde, immer wieder auf diese Grundansicht zurückzukommen. „Wer die gegenwärtigen und die alten Begebenheiten betrachtet, erkennt leicht, dass in allen Städten und bei allen Völkern dieselben Wünsche und Bestrebungen herrschen und immer geherrscht haben. Dergestalt, dass es für den, welcher die vergangenen Ereignisse mit Sorgfalt untersucht, ein Leichtes ist, die zukünftigen in jedem Staate vorherzusehen, und die Mittel dagegen zu ergreifen, welche von den Alten angewandt worden, oder wenn er keine angewandt findet, der Aehnlichkeit der Ereignisse gemäss neue auszudenken.“ [3]) Spricht sich zwar in diesen Worten die weit über das Erreichbare hinausgehende Zuversichtlichkeit des Mannes aus, der die bald anderthalb Jahrtausende verschütteten Quellen der Staatsweisheit wieder entdeckt hatte, so dürfen wir doch nicht verkennen: es ist die nämliche Anschauung, die das ganze Alterthum beherrschte, die immer — bis heute — die Seele aller wirksamen historischen Bestrebungen war. Sätze, wie die obigen, klingen trivial; es sei aber an Schopenhauer's Wort erinnert: Der Wahrheit ist nur ein kurzes Siegesfest beschieden „zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird“.[4]) Wie nahe steht überhaupt das, was dieser grosse Denker über die Geschichte sagt, den Ansichten und der Praxis Machiavelli's. Schopenhauer sagt, die Geschichte ist „anzusehen als die Vernunft oder das besonnene Bewusstsein des menschlichen Geschlechtes, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlecht unmittelbar gemeinsamen Selbstbewusstseins.“ [5]) . . . „Dies ist der wahre Werth der Geschichte und demgemäss beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, dass sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechtes ist.“ Oder an einer anderen Stelle: „Die wahre Philosophie der Geschichte besteht in der Einsicht, dass man,

bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwar, doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Costumes und der Sitten, überall dieselbe Menschheit erblicken.“ [6]) Machiavelli hat mehr als irgend jemand den Satz, dass die Geschichte als die Vernunft der Menschheit anzusehen ist, ernst genommen. Andererseits wird er zum Philosophen der Geschichte in Schopenhauer's Sinne, da er ganz besonders darauf ausgeht, in dem Wirrwar nach dem unwandelbaren Wesen, nach der Identität der Vorgänge zu forschen. Machiavelli ist weit entfernt, das Ziel zu erreichen, aber sein Weg ist der rechte.

So umfassende Ansichten, wie die eben besprochenen, finden sich bei Machiavelli nur in geringer Anzahl. Sie resultiren nur so nebenbei aus seiner gesammten Weltauffassung, nicht aus einer Abwägung der einschlägigen Daten, wie seine weniger umfassenden Lehrsätze. Darum glänzen viele Principien, über die sich Andere den Kopf zerbrechen, durch ihre Abwesenheit oder wesenlose Blässe. So das Eingreifen überirdischer Mächte in die Menschengeschichte. Es wird wohl ein oder das andere Mal Gottes oder des Himmels gedacht, aber in ächt antiker Weise sofort Schicksal, Glück oder ein anderes Synonymon substituirt. Man wird wenige Stellen nachweisen können, wo diesen unberechenbaren Gewalten überhaupt eine Wirksamkeit zugeschrieben wird, und selbst diese Stellen bewegen sich immer in Allgemeinheiten. So sagt er z. B. bei Gelegenheit des Galliereinfalles: das Schicksal wählt, wenn es grosse Dinge im Schilde führt, geeignete Persönlichkeiten, die an Muth und Geist hervorragen; wenn es verderben will, stellt es die Untauglichen an die Spitze und beseitigt jene, die helfen könnten. Das Unglück der Römer selbst und ihre Rettung führt er aber wieder ganz auf die eruirbaren Umstände zurück, ohne jenes metaphysische Schicksal weiter in's Spiel zu bringen.[7]) Auch dem Nüchternsten geht es bisweilen

allzu toll in der Welt zu, da schüttelt er denn das Haupt und befreit sich mit einem kräftigen Wörtlein von der unbehaglichen Spannung. Gervinus gibt sich viele Mühe, auf die Rechtgläubigkeit unseres Florentiners die Aufmerksamkeit zu lenken. In seiner Abhandlung über Machiavelli, wie in seiner Historik, stellt er die Geschichtschreibung zu höchst, welche leise auf die lenkende Hand zurückdeutet.[8]) Er glaubt weiss Gott was sein Held an Bedeutung gewänne, wenn er ihn auch zu den leise Deutenden stellen könnte. Entweder glaubt man daran, so braucht man nicht leise zu deuten, sondern kann mit dem Zaunpfahl dreinschlagen; oder man zweifelt, nun dann suche man des Zweifels ledig zu werden. Allerdings ist Machiavelli kein Freigeist, er hat sich keinesfalls ein negatives Urtheil über das Wirken Gottes in der Geschichte gebildet; jedoch die wenigen Stellen, wo dunkle Vorstellungen zum Ausdruck kommen, mahnen nur, etwa wie das Skapulier, das in katholischen Ländern unter dem Hemde wackerer und aufgeklärter Männer hervorschaut, an den noch unüberwundenen Glauben der Kindheit. Wo immer sonst Machiavelli vom Schicksal oder Glück spricht, da hat er ganz concrete Potenzen im Sinne. An vielleicht hundert Stellen setzt er die eigene Tüchtigkeit und das Glück einander entgegen. Ein ganzes Capitel in den Discorsi ist der Frage gewidmet, ob die Römer ihre Erfolge mehr ihrer Tapferkeit oder dem Glücke verdanken — das alte Problem des Polybius. Wo er sich nun in die Erörterung einlässt, da spricht er von der Inferiorität der Gegner, von der Isolirtheit der Angriffe und anderen ganz bestimmten Dingen, so dass wir eben sehen, unter dem Begriffe Glück fasst er alle jene Umstände zusammen, die nicht in den Umkreis der Eigenschaften, der Verfassungsverhältnisse, der kriegerischen Einrichtungen, der geistigen und materiellen Gesammtkraft eines Volkes fallen. Im höchsten Grade charakteristisch für Machiavelli's Auffassung ist das 25. Capitel des Principe, das ganz und gar dieser Frage gewidmet ist. „Es ist mir nicht unbekannt, dass Viele die Meinung gehabt haben und noch haben, dass die Angelegenheiten der Welt vom Glück und von Gott dergestalt gelenkt werden, dass die Menschen mit ihrer Klug-

heit sie nicht bessern können, vielmehr gar kein Mittel dagegen haben; es wäre daraus zu schliessen, dass man sich die Dinge nicht viel Schweiss kosten, sondern vom Schicksal sich lenken lassen solle. . . . Damit gleichwohl unser freier Wille nicht vernichtet werde, meine ich, es könne wahr sein, dass das Glück zur Hälfte Herrin über unsere Handlungen wäre, aber dass es auch die andere Hälfte derselben oder nicht viel weniger uns zur Lenkung überliesse" . . . Mit dem Glücke verhält es sich ähnlich wie mit einem Bergstrome, der da seine Macht zeigt, wo keine Kraft vorhanden ist, ihm zu widerstehen. „So treibt das Glück mit Italien sein Spiel; wenn es durch eine hinreichende Kraft geschützt wäre, wie es Deutschland, Frankreich und Spanien ist, so hätte diese Ueberschwemmung entweder nicht die grossen Umwälzungen bewirkt, die sie bewirkt hat, oder sie wäre gar nicht gekommen. Und das soll genug gesagt sein, was den Widerstand gegen das Glück im Allgemeinen betrifft. Aber, mich mehr an das Besondere haltend, sage ich, dass man heute einen bestimmten Fürsten glücklich leben und morgen stürzen sieht, ohne dass man ihn seine Natur oder irgend eine Eigenschaft hat wechseln sehen. Ich glaube, dass dies zunächst aus den Ursachen entspringt, die im Vorhergehenden ausführlich erörtert worden sind" u. s. f. Machiavelli geht also aus von dem populären Fatalismus, der ihm nicht behagt [9]); er schränkt die Macht des Glückes (oder Gottes) sofort um die Hälfte ein. Wo er dann vom Allgemeinen auf das ihm vertrautere Besondere eingeht, erkennen wir, dass er unter Glück nichts anderes versteht, als die Summe jener Umstände, die sich jenseits der Macht und des Wirkungskreises der betreffenden Persönlichkeit oder Gemeinschaft geltend machen. Ein kaum merkbarer, gewiss unschädlicher Hauch von mythologischer Metaphysik schwebt demnach noch über der Oberfläche seiner sonst ganz positiven Denkungsart.

Theisten, Moralisten, Fatalisten ist und bleibt nun einmal die Freude an Machiavell verdorben; selbst diejenigen, welche sich mit leisen Hindeutungen begnügen wollten, dürften am Ende bemerken, dass sie sich nur einer leisen Täu-

schung hingegeben haben. Machiavelli bleibt hübsch auf der Erde; denen, die sich gleich ihm bescheiden und die Fata Morgana nicht für Wirklichkeit nehmen, wird er gerade darum um so werther sein. Seine Grundauffassung der Gleichheit und Wiederkehr aller menschlichen, speciell politischen Angelegenheiten ist uns bekannt, ihre relative Giltigkeit leuchtet von selbst ein. Wie gestaltet sich nun, durch dieses Medium betrachtet, die Geschichte der politischen Veränderungen, dieses Hauptthema der älteren und neueren Historiographie? Was ist da das Bleibende im Wechsel, das aus der Natur der betheiligten Factoren sich stets wieder ergebende Facit? Machiavelli holt etwas weiter aus, er beginnt mit der Genesis der Staaten. Die Menschen lebten anfangs wie die Thiere, zerstreut und ohne Gesetz, bis sie sich vermehrten, zusammenschaarten und nun, um sich besser vertheidigen zu können, den Besten an die Spitze stellten. Die Begriffe Gut, Böse, Gerecht, Ungerecht sind rein aus der Abwägung der Folgen entsprechender Handlungen auf natürliche Weise entstanden. Die Monarchie war somit die ursprünglichste Staatsform. Allein es ist nicht in der menschlichen Natur gelegen, das ursprüngliche Musterbild in seiner Reinheit zu bewahren. Die Monarchie degenerirte zur Tyrannei, so dass ihr Umsturz und ihre Beseitigung durch die Aristokratie erfolgen musste. Nun wiederholt sich der nämliche Entartungsprocess, so dass die Staaten die Formen der Oligarchie, Demokratie und Ochlokratie durchlaufen, um endlich wieder zur Monarchie zu gelangen. Nun würde sich derselbe Kreislauf ins Unendliche wiederholen, wenn nicht überhaupt andere bestimmende Factoren in Wirksamkeit träten. Ein Staat kann früher seine Selbstständigkeit verlieren und in einen fremden aufgehen, oder er kann einen gewissen Grad von Stabilität erlangen, so dass er auf einer der heilsamen Stufen längere Zeit verharrt. Es tritt dieser Fall ein, wenn taugliche, z. B. aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Principien zusammengesetzte Verfassungen das staatliche Leben in Ordnung bringen, sei es in Folge der Wirksamkeit Einzelner (Lykurg) oder des Zusammentreffens zufälliger Umstände, wie in Rom. [10]) Ist ein Staat vermöge

seiner anfänglichen Einrichtungen, ein Volk vermöge seiner angeborenen Eigenschaften zu Macht und Ansehen gelangt, so handelt es sich nur darum, Staat und Volk, wo sie der Natur gemäss zu entarten beginnen, immer wieder auf ihre Anfänge zurückzuführen. [11]) Das Leben der Staaten besteht in dem Zusammenwirken der inneren Verhältnisse mit den äusseren, bestimmt durch die Natur des Volkes und das Eingreifen hervorragender Einzelner. Das ist in den Hauptzügen Machiavelli's Lehre vom Kreislauf der Staatsformen, das „ritornare da segno". [12]) Die für den Historiker aus dieser Abstraction oder Schematisirung unmittelbar folgende, auch von Machiavelli befolgte Lehre ist die, in der Geschichte jedes Staates den Wendepunkt aufzusuchen, wo und wie die naturgemässe Entartung, das Weiterschreiten auf der abschüssigen, zum Verderben führenden Bahn durch die Ordnung der inneren Verhältnisse gehemmt worden ist, sei es durch primäre Gesetzgebung oder durch die secundäre Zurückführung der beginnenden Degeneration auf die segensreichen Urprincipien. Es ist so recht die Probe für die Bedeutung von Machiavelli's Untersuchungen, dass der Historiker, dem es um die wahre Einsicht in die Pragmatik der Thatsachen und nicht um die blosse Durchführung dieser oder jener persönlichen Absicht zu thun ist, sich dieselben Fragen vorlegen muss. Unser Florentiner ist keineswegs oft überholt worden und deswegen veraltet; man kann ihn noch gar wohl als Lehrbuch der historisch-politischen Meditation denen empfehlen, die sich wahrhaft belehren wollen.

Der Entartungstheorie und auch sonst den Erörterungen Machiavelli's liegt eine Ansicht über die Menschen zu Grunde, welche den Praktiker wenigstens vor Enttäuschung bewahrt. Er scheidet scharf die blinden, beweglichen Massen von den bewegenden, alles Hohe und Bedeutende repräsentirenden Persönlichkeiten. Wenn er die Menschen im Allgemeinen beurtheilt, so meint er den Durchschnittscharakter derselben, wie er im öffentlichen Leben an den Massen und den Einzelnen hervortritt, die wenigen geistig und sittlich heroischen Persönlichkeiten ausgenommen. Man kann sagen, es gibt kein

Laster, keine Niedrigkeit, keine Thorheit, die er nicht gelegentlich den Menschen zuschreibt, wenn sie nicht fest im Zaume gehalten werden. Doch erkennt er hinwiederum auch die Vorzüge eines Volkes vor den nur persönlichen Zwecken dienenden Einzelnen an. Aber was er Gutes an den Völkern zu rühmen weiss, das führt er auf die Wirksamkeit der öffentlichen Ordnung zurück. Also die Bestie Mensch kann nur durch den Staat gebändigt werden und tritt sofort wieder fesselos hervor, wenn die Zügel schlaffer hängen. Das ist die Thatsache, die implicite und explicite in seinen Maximen enthalten ist. Zu den öffentlichen Bändigungsmitteln rechnet Machiavelli auch die Religion.[13]) Sein Ideal ist die römische Staatsreligion und die Frömmigkeit der guten altrepublikanischen Zeit; die Anekdötchen des Livius imponiren ihm höchlich. Was er hingegen von dem Christenthum hält, ist ohnedies oft besprochen worden, oder besser gesagt, von seinen Feinden geschmäht, von seinen Freunden vertuscht worden. Die Protestanten trösten sich auch mit der Erwägung, Machiavelli habe direct nur das römische Christenthum, die zum Papstthum entartete Kirche im Sinne gehabt.[14]) Immerhin wurmt es sie, dass er das Christenthum doch nirgend in gebührender Weise würdigt. Ich glaube gerne, an Machiavelli's Stelle würden sie ihre geheimen Bedenken bei sich behalten oder respectvollst in einen Talar schönfliessender Phrasen gehüllt haben, so dass sicherlich Sprache und Schrift mehr einer Talleyrand'schen Gedankenverbergung, als dem Zwecke der allgemein verständlichen Mittheilung gedient hätten. Man denke übrigens darüber nach Belieben; es ist ohne Zweifel der vollständigste Ausdruck einer neuen Weltanschauung, einer Loslösung des Denkens von der christlichen Metaphysik und Lebensgestaltung, wenn Machiavelli den politischen Werth, die politisch erziehende Kraft des Christenthums abzuwägen unternimmt und die Superiorität des Staatlichen anerkennt. Kein Historiker wird auch den Zusammenhang politischer und religiöser Institutionen ausser Acht lassen dürfen; ist er ehrlich und unbefangen, so fusst er bei der Beurtheilung des Christenthums auf keinem

anderen Standpunkt, als bei der des altrömischen oder neuchinesischen Heidenthums.

Diesen mehr principiellen Ansichten Machiavelli's reihen sich die speciellen Erörterungen seiner beiden Hauptschriften an, deren Detail die Grenzen der gesetzten Aufgabe überschreitet, deren Methodik und Charakteristik trotzdem angedeutet werden soll. Wie erwähnt, befassen sich die Discorsi über Livius mit der Bedeutung der römischen Institutionen für Freiheit und äussere Macht, mit dem Zusammenhange des Inneren und Aeusseren (1. und 2. Buch), wozu im 3. Buche die Erörterungen über den Einfluss der grossen Männer auf den Gang der Dinge kommen. In unserer kritischen Epoche stösst man sich gleich von vorneherein an dem Thema, der ersten Dekade des Livius nämlich, die ja, wie jeder Junge weiss, durch und durch fabelhaft ist. Was soll uns ein Buch, welches all das Fabelwerk ernsthaft nimmt? Doch abgesehen von dem mancherlei Wahren, das nebenbei sich findet, abgesehen davon, dass Machiavelli durchgängig, im „Principe" fast ausschliesslich, Ereignisse aus der jüngsten, hellsten italienischen, besonders florentinischen Vergangenheit heranzieht, sind denn jene Fabeln so ganz werthlos, als sie dem Kritiker erscheinen müssen? Keineswegs. Auch sie sind Geburten eines politisch denkenden Volksgeistes, zurecht gelegt in einer Epoche der Reife. Sie tragen, wie die Schöpfungen des Dichtergeistes, den Stempel innerer Wahrheit und Consequenz, indem jene Störungen und jene Nebendinge, die den Facten der gemeinen Wirklichkeit ankleben, nicht vorhanden oder mit Absicht hinweggeschafft sind. Alle die vielgehörten Fabeln sind von typischer Bedeutung, und Machiavelli nimmt sie, seiner Aufgabe gemäss, nur so. Wie sollte z. B. der Satz: „Kein Fürst ist seines Reiches sicher, so lange die noch leben, denen es abgenommen worden ist" darum an Wahrheit verlieren, weil Machiavelli die Beispiele der fabelhaften Geschichte des Tarquinius Priscus und Servius Tullius entnimmt? [15]) Jedenfalls gewinnt der Satz an Wahrheit nichts, wenn man hiefür die Bourbonen oder Napoleoniden substituirt. Coriolan oder Camillus in all ihrer Fabelhaftigkeit regen doch mindestens das politische Denken

ebenso an, wie die besser beglaubigten Facten aus dem zweiten punischen Krieg, ein Fabius Cunctator, Varro u. s. w. Nur der Nonsens an sich, das innerlich Unwahre kann zu ganz falschen Schlüssen verleiten. Zwar wo er sich zur Erklärung der wirklichen Geschichte wendet, wird Machiavelli durch die falsche Annahme eines vor der Kritik nicht Stand haltenden Factums wiederholt irregeführt; jedoch die Schlussfolgerungen, die er daraus zieht, können ganz richtig und für eine wirkliche analoge Thatsache von Bedeutung sein. Bringen wir also das kritische Gewissen dadurch zur Ruhe, dass wir jene Stellen, wo Machiavelli gegen unser besseres Wissen sich versündigt hat, eliminiren, corrigiren, aber beileibe nicht dadurch, dass wir den ganzen Mann ignoriren.

Machiavelli's Stärke ist die Distinction, die Specification. Mit den äussersten und letzten Abstractionen weiss er nichts anzufangen. Durch Gruppirung der in ihren Umfang fallenden Erscheinungen vermag er jedoch die fruchtbarsten Erkenntnisse zu gewinnen. Sein Verfahren ist das des Naturforschers, der das Leben der Pflanze untersucht, aber zu diesem Zwecke der Morphologie bedarf, die in die mannigfaltigen Gestalten Ordnung bringt. Man darf von Machiavell nicht Resultate erwarten, die ja auch in späterer Zeit nicht zu Tage gefördert worden sind, aber man beachte die Richtung seines Verfahrens. Greifen wir aus der Fülle von Beispielen gleich das 1. Capitel des 1. Buches der Discorsi heraus. Es enthält sozusagen eine Naturgeschichte der Städtegründungen. Zwei Hauptpunkte werden erörtert: von wem und wo die Gründung ausgeführt worden. Städte wurden gegründet:

Von den Eingeborenen (Athen, Venedig). | Von Fremden

Freie Städte (durch Unterjochung der Ureinwohner). | Abhängige

Colonien (zweckvolle Gründungen) | Fürstliche Städtegründungen (künstliche Städte, die ausnahmsweise gedeihen, wie Alexandria).

Die Frage nach dem Wo erfährt die nur einseitige Erörterung, welchen Einfluss die Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit eines Landes auf den Geist der Bewohner übt. Oder nehmen wir die Eintheilung der Fürstenthümer im 1. Capitel des „Principe“ her.

Erbliche.	Neue Fürstenthümer			
Ganz neue und isolirte (Mailand u. Sforza).	Hinzugefügte (zu Erbstaaten, wie Neapel zu d. Reiche Ferdinands des Katholischen).	Vormals frei od. an Fürsten gewöhnt.	Durch fremde oder eigene Waffen	Durch Tapferkeit oder Glück
			erworben.	

In derselben Manier ist die Naturgeschichte der Verschwörungen, die Untersuchung über die Wege der Machtvergrösserung [16]) gehalten u. s. w. Diese der lebendigen Geschichte entnommenen, durch Vergleichung gewonnenen Eintheilungen werden immer von einer weiter ausblickenden Discussion begleitet. Der Werth und Nutzen solcher Untersuchungen liegt aber auf der Hand. Nicht jeder, der Augen im Kopf hat, sieht auch wirklich, erst durch Vergleichung lernt man sehen. Der, den es angeht, soll eben auch die verschiedenen Bedingungen erforschen, unter denen z. B. eine Stadt gegründet worden. Sind doch der Volkscharakter, die Freiheit oder Abhängigkeit, das Verhältniss zu den Nachbarn, die geographischen Verhältnisse lauter höchst reelle Factoren, die in keinem Falle übersehen werden dürfen, wenn man den Zusammenhang der anfänglichen mit der späteren Geschichte darstellen will. Wie durch die vergleichende Anatomie die specielle des Menschen oder des Schnabelthiers an Helle und Verständlichkeit gewinnt, so nimmt auch innerhalb der Menschengeschichte durch die Fülle vergleichender Untersuchungen jede Einzelheit an Richtigkeit, Bestimmtheit und Schärfe zu. Erkenntniss des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist der Anfang der Philosophie.

Häufig bilden einfache Thatsachen, Institutionen oder factische Zustände den Gegenstand von Machiavelli's Untersuchungen. Er sucht sie da einfach zu erklären, auf ihre Motive zurückzuführen. Die Nutzanwendung überlässt er meistens dem Nachdenken des Lesers; sie ergibt sich aus den der jüngsten italienischen Geschichte entnommenen Parallelen oft von selbst. Mit Vorliebe führt er ein Resultat auf planvolles Handeln, bestimmte Absichten, Erwägungen, allenfalls auf die Wirksamkeit gesetzlicher Institutionen zurück; das Spiel der sich

befehdenden Kräfte, das Resultiren aus entgegenstrebenden Tendenzen, die Wirksamkeit der bestehenden Machtverhältnisse gelangen weit weniger zur Geltung. Besonders merkwürdig sind jene Capitel, wo Machiavelli von ganz allgemeinen, auf die Charakteristik der Menschennatur bezüglichen Sätzen aus zur Erörterung der unmittelbaren Ursachen allmälig übergeht. Jeder Staatsmann — sagt er an einer Stelle, wo er die Entstehung des Volkstribunats erörtert — muss von der Ueberzeugung ausgehen, dass die Menschen schlecht sind und ihrer Bosheit freien Lauf lassen, wo immer sie ungehinderte Gelegenheit dazu haben. Es zeigte sich dies, als nach der Beseitigung der Tarquinier die Adeligen, welche früher durch die Könige im Zaume gehalten worden waren, nun über das Volk herfielen und nicht früher nachliessen, bis ihnen nicht durch die Tribunen Schranken gesetzt waren.[17])

Solche Sätze, wie sie hier und an vielen andern Stellen secundär zur Erläuterung von Facten herangezogen werden, erscheinen oft als das Resultat der Beweisführung, als das Ziel, auf welches die Erörterung lossteuert. Sie sind dann Generalisationen einer oder mehrerer Thatsachen, wo statt der benannten Zahlen algebraische Zeichen eingesetzt worden sind. Die hieher gehörigen Capitel bilden wieder eine Gruppe für sich. Machiavelli erzählt z. B. die Geschichten von Camillus und dem faliskischen Schulmeister, von Fabricius und Pyrrhus etc. und abstrahirt dann den Satz, dass man oftmals die Gemüther der Menschen, die durch Waffengewalt nicht zu bezwingen waren, durch eine menschenfreundliche That bezwingt.[18]) Wem dabei das „Haec fabula docet“ einfällt oder das Nebelbild des Macaulay'schen Waisenknaben heraufdämmert, der wähle sich ein weniger harmloses Exempel. z. B. Rom wurde dadurch eine grosse, weithin herrschende Stadt, dass es Fremden ohne Schwierigkeit Einlass gewährte und die benachbarten, concurrirenden Städte vernichtete; das ist die Thatsache. Städte gelangen zu Grösse und Macht, indem sie Fremden den Zutritt eröffnen und ihre Nachbarn schonungslos vernichten; das ist die generalisirte Thatsache. Wer den Plan hat, dass eine Stadt zu ausgedehnter

Herrschaft gelange, darf Fremden keine Schwierigkeiten bereiten, wenn sie übersiedeln wollen, und kein Erbarmen mit den Nachbarstädten haben; das ist die Maxime.[19]) Ich komme hier auf das früher Gesagte zurück; wem Machiavelli's Maximen anstössig sind, dem ist nur der Rath zu ertheilen, sie auf die ihnen stets zu Grunde liegende Thatsache oder Generalisation zurückzuführen. Denn daraus, dass er feststellt, was Usurpatoren gethan haben, um die Herrschaft zu erringen und zu behaupten, welche Mittel ihnen genützt oder geschadet haben, wie in dem tollen Concert der Staatengeschichte Mord und Hinterlist den Prim geigen, — daraus kann ihm Niemand einen Vorwurf machen, er wüsste es denn besser. Oder sollte man diese Pudenda des Menschenlebens mit dem Schleier der Schamhaftigkeit bedecken, wie die Directrice einer Mädchenschule das Capitel von den Genitalien in der Naturgeschichte?

Nicht immer begnügt sich Machiavelli mit der zur Maxime tauglichen Generalisation einer Thatsache, sondern er stellt von Anfang an die Frage nach dem Vortheil oder Nachtheil einer Handlungsweise. Entweder empfiehlt er eine als nützlich, oder er verdammt eine andere als schädlich; oder er versetzt sich in die Seele desjenigen, der erst zu einem Entschlusse kommen soll, und wägt sorgsam die Folgen entgegengesetzter oder doch verschiedener Verfahrungsarten gegeneinander ab. Nutzen und Schaden beziehen sich immer auf einen bestimmten Zweck, sei es die Absicht des Handelnden oder das ideale Ziel staatlicher Entwicklung, Macht und Freiheit. Da Machiavelli sich so genau als möglich an die wirklichen, erkennbaren Folgen der Handlungen hält, erreicht er jene Sicherheit und Wahrheit, die überhaupt bei derartigen empirischen Untersuchungen zu erreichen ist. Hieher gehört z. B. die Erörterung über den Satz, dass die verfassungsmässige Uneinigkeit zwischen Volk und Senat der Macht und Freiheit in Rom förderlich war.[20]) Oder eines der berüchtigtsten Capitel des Buches vom Fürsten. Denken wir uns wieder die Form der Maxime hinweg, ziehen wir dem Ganzen, was vom Costüm des Zeitalters hängen geblieben, ab — und wir werden sehen, es

bleibt uns das Beständige im Wechsel, das ewig aus derselben Quelle sich Wiedererneuernde, ein Strahlenbündel von philosophischer Erkenntniss, kräftig genug, so manchen versteckten Winkel der Geschichte zu erhellen. Treue und Redlichkeit sind recht lobenswerthe Eigenschaften für einen Fürsten, sagt Machiavelli; allein die Geschichte lehrt, dass Treulosigkeit und Arglist ihm weit mehr helfen, z. B. Alexander VI. Der Fürst, welcher das erbärmliche Menschenpack regieren will, muss bald als Löwe, bald als Fuchs seinen Vortheil zu suchen verstehen. Der Fürst braucht bloss den Schein zu wahren; er muss ganz Mitleid, Treue, Menschlichkeit, Redlichkeit, Frömmigkeit scheinen, keineswegs sein. Da ihn nun ein darauf berechnetes Handeln zu Siegen und Erfolgen führt, so wird er noch überdies gepriesen und gefeiert werden. Der Pöbel lässt sich immer durch den Schein und den Erfolg fangen: in der Welt gibt es aber nur Pöbel „Nel mondo non è se non volgo.“ [21])

Endlich sei noch jener Versuche von Conjecturalpolitik gedacht, wo die Folgen eines möglichen, aber nicht thatsächlichen Handelns erörtert werden. Derartige Conjecturen sind durchaus nicht gegenstandslos, sondern verhelfen zu einer richtigen Beurtheilung der realen Vorgänge.[22])

Machiavelli's Maximen, sei schliesslich bemerkt, tragen im eminenten Sinne den Charakter des anschaulichen Denkens an sich. Es fehlt das streng logische Gerüst, denn das sprudelnde Leben und die Absicht der unmittelbaren Ueberredung sträuben sich gegen allen schulmässigen Zwang. Auch das Begriffsmässigste, Allerabstracteste verhält sich bei ihm zu dem, woran uns ältere, jüngere und jüngste Scholastiker gewöhnt haben, wie der Weltmann zum Schulmeister. Die Schmarotzergewächse des mittelalterlichen Denkens hatten das Wachsthum seines eigenen Denkens nicht in tödtlicher Umklammerung hintanhalten können. Keine transscendenten Speculationen und kein Symbolum hatten die Wahrheit zu ersticken vermocht, dass die Geschichte es mit empirisch gegebenen Stoffen zu thun habe. Die Geschichte und ihren Stoff — das menschliche Denken, Wollen, Handeln — wieder rein empirisch aufgefasst zu haben, ist das vorbildliche Verdienst des Mannes, den man

den ersten wahrhaft Aufgeklärten unter den Historikern der Neuzeit nennen kann.

Die philosophische Staatswissenschaft hält sich im 16. Jahrhundert noch vornehmlich an Aristoteles. Man darf nicht vergessen, dass die Autorität dieses Mannes noch die Schule beherrscht; was die Geschichte an originellen Leistungen auf den einzelnen Gebieten des Wissens zu verzeichnen hat, ist nur eine über den grossen Ocean der Aristotelie verstreute Inselflur, und darunter befindet sich manches auf- und niederschwankende Eintagsgebilde. Die protestantischen Staatslehrer gehen auf moralische Wirkungen aus; die Parteinahme der Fürsten, der die Reformation ihr Emporkommen verdankt, bedingt ihre submisse Haltung. Dagegen pflanzen die Jesuiten die Fahne des kirchlichen Ideals uud der staatlichen Revolution auf.[23]) Auch der göttliche Plato findet seine Nachahmer, Männer von Geist und Geschick, Thomas Morus, Campanella u. v. A. Freilich mit Campanella, der ein Fanatiker der Papstherrschaft ist und der Menschheit das schöne Ziel in Aussicht stellt, Eine Herde unter Einem Hirten zu bilden,[24]) könnte man weit weniger sympathisiren, als mit dem durch Jahrtausende und deren Geschichte in die Ferne gerückten Hellenen.

Die grösste Bedeutung unter allen Staatslehrern des Jahrhunderts kömmt nächst Machiavelli dem Franzosen Jean Bodin zu. Er war Advokat von Profession, Politiker durch Schicksal und Antheil, ein Vertreter der Mässigung und Toleranz. Ueberhaupt tritt die Idee der Duldung, die als unmittelbares Ergebniss gräuelvoller Kämpfe in den Tractaten der Zeit erscheint, nun auch als praktisches Postulat auf; das Missfallen am Streit, mit Herbart zu reden, sucht nach einem versöhnenden Princip. Machiavelli und Bodinus kommen darin überein, dass sie von der Geschichte aus in das Staatsleben einzudringen versuchen; aber sofort trennen sich ihre Wege. Machiavelli nimmt, um zu zeigen, auf welche Art man Geschichte mit Nutzen studiren soll, einen berühmten Historiker her und knüpft nun an merkwürdige Stellen seine gelegentlichen Bemerkungen an. Bodinus entwirft zu demselben Zwecke ein ganzes wohlgegliedertes System der Geschichtsforschung.

Jeder Satz Machiavelli's trägt das Gepräge seiner Zeit und Individualität, und gibt schon in der äussern Form seine Absicht kund: bei Bodinus fühlen wir uns fast immer in der Sphäre der Theorie. So weit dies möglich ist, könnte ein hübscher Theil von Bodin's Werken irgendwo, irgendwann, von irgendwem abgefasst worden sein. Machiavelli ist ein Genie, nur in Einem Exemplar vorhanden, ein König im Reiche der Geister: Bodin gehört zwar nicht zu den Dutzendköpfen, aber doch nur zu den oberen Zehntausend. Machiavelli's Werke sind von dem Lichte einer sonnenhellen, unvergleichlichen Zeit umflossen: über Bodinus' Theoreme werfen die dunklen Mächte des Mittelalters ihre Schatten, allerlei Spukgestalten tauchen darin auf.

Von Bodin's Werken kommen für uns seine beiden Hauptschriften in Betracht: sein „Methodus ad facilem historiarum cognitionem" (1566) und seine „République". Erstere, an und für sich umfassender, berührt bereits alle jene Themen, die in der späteren Schrift für uns von Wichtigkeit sind, nur sind in der letzteren die Gedanken mehr zusammengefasst, besser geordnet, treffender dargelegt. An den Gang der ersteren Schrift lehnen wir daher die Analyse von Bodins Ansichten, der letzteren bedienen wir uns nur subsidiär.

Den zehn Capiteln des Methodus geht eine Einleitung voran „de facilitate, oblectatione et utilitate historiae". Neben dem Allbekannten, was so ziemlich jeder Gymnasiast heutzutage über dieses Thema sagen würde, finden sich auch manche beachtenswerthe Dicta über das Verhältniss der Geschichte zu angrenzenden Wissenschaften, sowie über die eingehaltene Methode. „Man kann" sagt Baudrillart in seinem vortrefflichen Buche über Bodin, „seine Methode folgendermassen definiren: die Philosophie angewandt auf das vergleichende Studium der Nationen, die Philosophie, welche inmitten ihrer Vorschriften an Inhaltslosigkeit zu Grunde gehen würde, wenn sie diese nicht durch die Geschichte belebte." [25])

Die Geschichte im weitesten Sinne zerfällt in die menschliche, natürliche und göttliche. Die erstere erzählt von den Handlungen des Menschen; die zweite leitet durch die im

Makrokosmus wirkenden Gesetze auf deren oberstes Princip; die zuletzt genannte ist auf die Gegenstände der Offenbarung gerichtet. Die drei Arten der Geschichte folgen wie Stufen aufeinander: der Mensch als Individuum in der Familie und Gesellschaft steht zu unterst, es reihen sich dem Range nach Natur und Gott an. Herrscht in Beziehung auf das Göttliche die unbedingteste Sicherheit und Unveränderlichkeit, so zeigt die Menschengeschichte nur Unsicheres, Schwankendes. Zeigt die Natur Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit, so gelangen wir in der Geschichte nur zur Wahrscheinlichkeit und Willkür. Also schon dem Stoffe nach steht die Menschengeschichte, der Bodinus seine Aufmerksamkeit zuwendet, hinter anderen Gebieten menschlichen Wissens zurück. Die Regellosigkeit, Gesetzlosigkeit, Unsicherheit, die in der Geschichte herrschen, sind nur ein Spiegelbild der gleichartigen Menschennatur, in der sich Geist und Materie störend vermengen.

Wenn wir einen Augenblick besorgen, Bodinus würde nun nach Art der Theologen der Geschichte den Rücken zuwenden, so bringt er uns im zweiten Capitel auf andere Gedanken. Der Mensch und seine Geschichte, sagt er, werden dadurch erklärbar, dass wir ihren Zusammenhang mit der Natur und mit Gott — den ungleich sichereren Objecten des Wissens — verfolgen. Dann erst werden wir die Welt verstehen und auch den wahrhaften Nutzen aus der Geschichte ziehen, weil wir sie vollkommen erkennen.

Die freien menschlichen Handlungen, die den Gegenstand der Geschichte bilden, zerfallen in „consilia, facta, dicta“. Sie dienen der Erhaltung oder Verbesserung des Daseins; sie entstammen dem Ehrgeiz oder reineren, tugendhaften Motiven. Sie alle unterliegen der sittlichen Beurtheilung; aber neben die Frage nach dem „turpe“ und „honestum“ tritt auch die nach dem „utile“ und „inutile“. Bodin entwirft nun ein detaillirtes Verzeichniss der Tugenden und Laster nach Platon und Aristoteles, wohl in der Ueberzeugung, mit all den schönen Namen das innerste Wesen der menschlichen Handlungen zu treffen.

Wenn wir nun die Wahrheit über die menschlichen Handlungen erfahren wollen, so werden wir auf viele wider-

sprechende Berichte stossen. Das darf uns nicht zu absoluter Skepsis verleiten, sondern soll uns zur Kritik anspornen. — Bodin macht uns nun mit seinen kritischen Grundsätzen bekannt. Auch in diesen laufen Ueberkommenes, Zeitphilosophie, individuelle Auffassungen zusammen; auch sie haben sich nicht im leeren Raume, sondern im harten Gedränge mit begrifflich verwandten Ideen entwickelt, dazumal wie heute.

Man muss, um einen Historiker richtig zu beurtheilen, sagt Bodin, seine sittliche und intellectuelle Art zu verstehen trachten. Die Historiker scheiden sich in solche, bei denen die Charaktereigenschaften oder die gelehrte Bildung oder die Erfahrung überwiegen; häufig finden sich diese drei Elemente in mannigfachen Mischungen, selten aber in harmonischem Vereine. Leute, die ohne Charakter, ohne praktische oder wissenschaftliche Kenntnisse schreiben, werden die geringste Beachtung verdienen. Unvermeidlich ist es für jeden gleichzeitigen Berichterstatter, Partei zu nehmen; man muss desshalb Freund und Feind hören. Am höchsten steht derjenige, der über die feindlichen Gegensätze erhaben, weder Römer, noch Karthager ist. Aber auch Furcht, Schmeichelei und alle möglichen Einflüsse entstellen den Inhalt gleichzeitiger Berichte. Darum sind oft Historiker vorzuziehen, die etwas später gelebt, aber unbeirrt sich ihrer Aufgabe hingegeben haben. Die aus öffentlichen, monumentalen Quellen geschöpft haben, verdienen natürlich den Vorzug vor solchen, welche die Dinge bloss vom Hörensagen kennen. Die schlechtesten Historiker sind die Rhetoren, die nur Licht und Schatten häufen, wie es ihren Absichten dient. Selbst die wackersten Männer entstellen oft die Wahrheit aus Abneigung gegen das Böse, Schändliche. Auch der Patriotismus ist eine Quelle der Unwahrheit. Uebrigens darf man nicht immer auf schlimme Absichten rathen, die einfache Unkenntniss verursacht Irrthümer und Unrichtigkeiten in Menge. „Historia nihil aliud quam veritatis imago et rerum gestarum veluti tabula.“ Darum ist Bodin mistrauisch gegen alle Art von Urtheil in der Geschichte. Man soll das lieber dem Leser überlassen; Unkundige werden durch Urtheile misleitet, Kundige gestört. Wenn schon geur-

theilt werden soll, so ist dies Aufgabe des Kundigen. Es ist aber ganz allgemein der Brauch, dass Männer, die vom Staats- oder Kriegswesen gar nichts verstehen, doch über alles Mögliche in den Tag hinein reden.

Bodinus fügt zu diesen Grundsätzen passende Anweisungen betreffs der Vergleichung von Nachrichten hinzu und gibt dann kritische Beurtheilungen vorzüglich antiker, jedoch auch neuerer Historiker. (IV. Capitel.)

Die einfache Quellenvergleichung und Kritik der Berichte führt bei den grossen Divergenzen der glaubwürdigsten Schriftsteller zu keinem durchwegs sicheren Resultate. Man bedarf noch einer festeren Basis. Eine überraschende Helle auf alles Einzelne wirft das Studium der allgemeinen Natur der Völker. An diesem Punkte wirken die unveränderlichen Naturgesetze mit den schwankenden Erscheinungen menschlicher Willkür zusammen, wiewohl der Mensch mit Gottes Hilfe selbst die Natur zu überwinden vermag. Im Anschluss an die Alten, aber doch im Einzelnen unabhängig von ihnen, entwickelt Bodin nun seine ethnologischen Doctrinen mit grosser Ausführlichkeit. Das Ineinandergreifen von Natur und Menschenseele, der Einfluss geographischer Verhältnisse auf die Geschichte der Völker ist recht eigentlich ein philosophisches Capitel, wesshalb eine Skizze der Bodin'schen Lehren hier ihre Stelle finden möge. — Er theilt die nördliche Hemisphäre in drei Zonen zu je 30^0 und sechs Unterzonen zu je 15^0. Der heissen, gemässigten und kalten Zone entsprechen die drei Gruppen der südlichen, mittleren und nördlichen Völker. Nahrung, Wärme, Klima überhaupt, begründen die grossen physiologischen Unterschiede, welche sich zunächst in den Temperamenten äussern. Feuchtigkeit und Wärme sind den Nordländern, Kälte und Trockenheit den Südländern eigen. Bei jenen überwiegt der Körper, bei diesen der Geist, bei jenen die rohe Kraft, bei diesen die Ueberlegung und List. Es ist eine weise göttliche Einrichtung, dass die Völker der gemässigten Zone mit ihren mehr ausgeglichenen Eigenschaften die Welt beherrschen und nicht die rohen Nordländer oder die verderbten Südländer. Bemerkt man hierin den Einfluss der

Jahreszeiten, d. h. der Sonne, so kömmt andererseits auch den Planeten ein gewaltiger Einfluss zu. Sie wirken auf die Elemente, aus den Elementen wird der Körper, aus dem Körper das Blut, aus dem Blute der Geist, aus dem Geiste die Seele, aus der Seele die Vernunft: dieser Zusammenhang verbindet das erste mit dem letzten Gliede.[26]) Diese Potenzen wirken zusammen, den Charakter der einzelnen ethnographischen Hauptgruppen und hiemit zugleich deren geschichtliche Leistungen zu bestimmen. Tabellarisch dargestellt, ist Bodin's Hauptansicht folgende:

	Australes	Temperati	Septentrionales
Herrschende Planeten	Saturnus Venus	Jupiter Mercurius	Mars Luna
Physiologisches Hauptorgan	jecor	cor	cerebrum
Temperament	interiora frigida, sicca	temperata medietas	interiora calida, humida
Seelenkräfte	contemplatio scientia	actio prudentia	effectio ars
Wirkungsgebiete	scientiae religio	leges, mores mercatura	opificia artes
Herrschende Stände	pontifices	magistratus poëtae	ministri milites
Historische Vertreter	Babylonii Aegyptii	Graeci Romani	Germani etc.
Herrschaftsdauer	2000 a.	2000 a.	2000 a.

Ein Commentar würde das Sinnvolle nicht verständlicher machen und das Sinnlose auch nicht.

Von der Astrologie erwartet Bodin erst dann vertrauenswürdige Aufschlüsse, wenn einmal alle Conjunctionen mit den gleichzeitigen Ereignissen zusammengestellt worden sind; man wird dann sehen, welche Einflüsse die Gestirne wirklich ausüben, und wird so nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft genauer erkennen.

Wenn Bodin bisher die Völker nach der Richtung der Parallelkreise betrachtet hatte, so wendet er sich nun zur Erklärung der Unterschiede zwischen Orient und Occident. Indess scheint ihm der Gegenstand überaus dunkel, so dass wohl gewisse Thatsachen feststehen, deren Erklärungen aber

nicht zureichen. Die Orientalen gleichen am meisten den Südländern, die Occidentalen den Nordländern: nur mässigen sich die Gegensätze sowohl gegen Ost, als West; demnach müssen sie in der Mitte am stärksten wirken. Bodin wendet sich hierauf zu den mehr topischen, als tellurischen Einflüssen. Er spricht von der Vertheilung des Trockenen und Flüssigen; von dem Thier- und Pflanzenleben, dem Metallreichthum des Nordens. Er weiss, dass die Bodenplastik gleichfalls Berücksichtigung verdient, dass die Bergbewohner sich von denen der Ebenen unterscheiden, ja dass die Bewohner des Nord- und Südabhanges eines und desselben Gebirges oft bedeutende Differenzen zeigen. Bewohner fruchtbarer Ebenen werden anderer Art sein, als die sumpfiger. Ein grosser Strom dient oft als Völkerscheide, hemmt die Verbindung und nährt die Feindseligkeiten. Windige und rauhe Gegenden erzeugen einen analogen Charakter der Bewohner. Die Luft überhaupt, da der Mensch hauptsächlich von ihr lebt, verursacht mancherlei grössere oder geringere Fehler. Gute und böse Eigenschaften sind eben den Völkern von der Natur eingepflanzt; man muss das Geschehene darnach beurtheilen, ehe man zu schmähen beginnt.

Nun musste aber die ehrliche Wissenschaft aller Zeiten gestehen, dass durch diese natürlichen Factoren allein die Geschichte nicht erklärbar sei. Man sah ein, dass an den grossen Umwälzungen, an den langsamen, aber totalen Veränderungen der Weltphysiognomie ebensowohl rein historische Factoren betheiligt seien. Bodin wendet auch diesen seine Aufmerksamkeit zu. Sitten und Charaktere der Völker ändern sich in Folge von Völkervermischungen. Nicht minder gross ist der Einfluss der Erziehung; es gibt eine göttliche (religiöse) und menschliche (durch Gesetze u. dgl.) Erziehung. Gewöhnlich bleiben Spuren des früheren Charakters zurück. Sitten, ästhetische Ansichten, Kunst, Litteratur, alles hat seinen Einfluss, nur ist die Grösse desselben überaus schwankend. Als Beispiel dienen ihm die Germanen. Was waren sie zur Zeit des Tacitus und was sind sie heute! Sie haben solche Fortschritte gemacht, dass sie an Humanität den Asiaten, an

Kriegszucht den Römern, an Religion den Hebräern, in der Philosophie den Griechen, in der Geometrie und Arithmetik den Agyptern und Phöniciern, in der Astrologie den Chaldäern, und was die mannigfaltigsten Handwerke betrifft, allen Nationen überlegen sind. Wahrlich, der Leumund der Deutschen im 16. Jahrhundert war ein ganz anderer, als hundert oder zweihundert Jahre später; da führten die Franzosen eine andere Sprache.

Das ist die Einrichtung der „respublica mundana." Um aber die Geschichte der Staaten auch im Detail zu verstehen, bedarf es einer Vergleichung der politischen Verhältnisse einstiger und noch bestehender Staaten, sowie der über politische Angelegenheiten aufgestellten Theorien. Geschichte und Politik haben ein gleiches Interesse, zu verstehen, was die Staaten erhebt, stört, erschüttert, zu Falle bringt. Einem Naturgesetze zufolge durchlaufen die verschiedenartig entstandenen Staaten eine Periode des Wachsthums und des Verfalls. Nicht jeder Staat gelangt zu eigentlicher Blüthe, sondern mannigfache Umstände können seine Lebensdauer verkürzen. Die wichtigsten, die vorausgehende und nachfolgende Geschichte bestimmenden Momente jedes Staatslebens sind die conversiones (révolutions, Staatswandlungen). Unter einer conversio versteht Bodin einen Wechsel, ein „déplacement" der Souverenetät, jenes Inbegriffes der höchsten dauernden Machtfülle, den Bodin in der Wissenschaft für immer eingebürgert hat. Aehnlich wie Machiavelli schreibt er jeder der Hauptstaatsformen — Monarchie, Aristokratie, Demokratie — eine Tendenz zu, in eine der anderen Formen überzugehen; aber Bodin verfällt nicht auf die starre Kreislauftheorie des Italieners. An der Hand der Geschichte hat er die Ueberzeugung gewonnen, dass die Monarchie leicht in die Aristokratie, selten in die Demokratie sich verwandle; dass die Aristokratie eher zur Demokratie, als zur Monarchie sich umgestalte; während der Umschlag einer Demokratie in eine Monarchie häufiger sei, als der in eine Aristokratie. Als praktischer Politiker fragt Bodin weiter nach den Ursachen der Wandlungen, um sie vorauszusehen und ihnen vorzubeugen; die Massregeln, die er dessenthalben vorschlägt, sucht er auf

exacte historische Grundlagen dauernd zu fundiren. Allein er verkennt nicht das Unzulängliche seines Bestrebens: denn was vermag der Einzelne gegen die unberechenbare Freiheit des menschlichen Willens, gegen die natürliche Weltordnung, vor allem gegen den Willen Gottes? Bodin's Vorsehungsglaube, es versteht sich von selbst, ist kein anderer, als der des Katechismus und der Homilie. „Princeps legibus solutus est", damit rechtfertigt Bodin nach echter Juristenart die Vorsehung, dass sie sich nicht an die von ihr gegebenen Naturgesetze bindet. (VI. Capitel.[27])

Das 7. Kapitel ist der Widerlegung zweier Geschichtsvorurtheile gewidmet. Erstlich kehrt sich Bodin gegen die Einschachtelung des historischen Stoffes in die vier Monarchien Daniel's, dieses von protestantischen und katholischen Pfaffen patronisirte, in allen Schulen grassirende Theorem. Zweitens richtet Bodin seine Angriffe gegen die Anhänger der Degenerationstheorie. Gehen letztere von dem antiken Mythologem eines goldenen Zeitalters aus und sehen sie in der geschichtlichen Entwicklung ein stetes Herabsinken zu schlechteren Zuständen: so stellt ihnen Bodin seine Ansichten entgegen, dass die Menschheit aus einem Zustand thierischer Rohheit und Lasterhaftigkeit sich emporgearbeitet, dass die Welt jedenfalls in materieller, aber auch in intelectueller und sittlicher Beziehung Fortschritte gemacht habe. Er räumt ein, dass die einzelnen Nationen sich erschöpfen und überleben, dass auf das Licht oft Finsterniss gefolgt sei, aber der Finsterniss folge doch immer Licht. Ja, er blickt mit Stolz auf die vielen Vorzüge der neueren Zeit vor den gepriesenen Zeiten des Alterthums.

Im nächsten Capitel befasst sich Bodinus mit der Chronologie. Keine Autorität vermag ihn von der Unwahrheit der Annahme eines Weltanfangs und Untergangs zu überzeugen. Im Kampfe gegen Aristoteles vorzüglich entwickelt er die Ansicht, dass Gott nicht nur dem Range nach, sondern auch der Zeit nach vor der Zeit war und die Welt geschaffen hat. Die Erde aber ist in einer Art Vergreisung begriffen, was freilich zu den Auseinandersetzungen des früheren Capitels nicht ganz stimmt.

Rücksichtlich des Ursprungs der Völker, werden die Forscher auf schriftliche Nachrichten, sprachliche und geographische Argumente verwiesen. Seine linguistischen Erörterungen beschränken sich zunächst auf Etymologieen, wie solche von den Philologen der vorsanskritischen Urzeit ausgeheckt und namentlich in der Völkerkunde losgelegt wurden; er geht jedoch auch auf die Ursachen der Sprachenveränderung ein: 1. Die Zeit. — Alles altert seiner Natur gemäss. 2. Die Vermischung der Völker, namentlich durch Colonien — er verkennt nicht die ungeheuere Culturbedeutung dieser durch das Bedürfniss verursachten Vermischungen. 3. Der Einfluss des Landes — er spricht z. B. von der Vorliebe der Nordländer für starke Aspiration und für die Tenues. Seine Forschungen gipfeln in der Ueberzeugung von der Blutsverwandtschaft der Deutschen und Franzosen; er hofft auf ein ewiges Friedens- und Freundschaftsbündniss der beiden Nationen, mit demselben Rechte, wie die Dynastien bei ihren Verschwägerungen. Eine Uebersicht der besten Historiker aller Jahrhunderte schliesst das weitläufige Werk. —

Bodin hat bedeutende und reine Vorstellungen von der Aufgabe und den Pflichten des Geschichtsschreibers. Die Forderung, die das Alterthum schon gestellt hatte und auch Bodin wiederum stellt, wird immer und immer wieder erneuert werden, dass die Geschichte nichts anderes als ein Abbild der Wahrheit sein solle — aber immer und immer werden es fast nur trübe Spiegel sein, die das Bild zurückstrahlen. Uneben, voll Makel, mit dem grünlich fahlen Amalgam des Neides, der Gemeinheit belegt, von Haus aus blind oder erblindet, so sind die Dutzendspiegel. Und wäre es einem seltenen Geiste gelungen, die Bilder in ihrer Wahrheit aufzufassen, so fehlen sicherlich die Leser, das wahre Abbild wahr abzubilden. Die Geschichtsbücher wirken beinahe ohne Ausnahme nur vermöge des Rechtes jeder Zeit, sich die Vergangenheit nach ihrer Façon anzusehen und auszulegen. Daraus erklärt sich ihre Kurzlebigkeit; die nächste Generation greift nach neuen Büchern und begräbt die alten in den Bibliotheken. Nehmen wir hinzu, dass die neuere Litteratur fast aus-

schliesslich einen nationalen Charakter trägt und nur ausnahmsweise zu kosmopolitischer Geltung gelangt, so wird es uns begreiflich, dass der bezeichnete Process sich in Europa mehrere Male nebeneinander vollzieht. Die Zukunft beachtet nur das, was an Quellenwert jedem Buche innewohnt. Geschichtswerke anderer Art, die auch bloss innerhalb eines sehr beschränkten Wirkungskreises in späteren Zeiten fortleben, wird man an den Fingern herzählen können. Versunken und vergessen, das ist der Fluch der durch die Zeitvorurtheile und Zeitinteressen Mishandelten. Wird es wohl mit all' den glänzenden Celebritäten der jetzigen Zeit in hundert Jahren anders sein? Wenn man von den Vorzügen der wissenschaftlichen Geschichtschreibung des 19. Jahrhunderts spricht — natürlich setzt man aus Unwissenheit noch das beschränkende Beiwort „deutsch" hinzu und vergisst auch nie einen verächtlichen Seitenblick auf die Vergangenheit zu werfen — so beruft man sich vor allem auf die Sicherheit der Methode und Kritik. Ist es denn damit so weit her? Nein. Zunächst wird man den Zweifler, wenn man ihn überhaupt einer Berücksichtigung würdigt, auf eine lange, stattliche Reihe von Editionen aufmerksam machen. Man wird die correcten Texte, die nun zu Gebote stehen, höchlich rühmen. Nun ich erkenne an, von den Vorarbeitern der Vorarbeiten des Historikers ist viel gethan worden. Warum ist etwas geschehen? Weil die Jünger der Wissenschaft darauf dressirt worden sind, weil es Geldunterstützungen, Professuren, Recensentenlob, Fachreputation für derlei Arbeiten gibt. Aber der Preis, der für die guten Editionen gezahlt wird, ist zu hoch. Derjenige, der für eine doch im Ganzen inferiore Beschäftigung ausschliesslich dressirt und belohnt worden ist, wird sich nicht bewogen fühlen, auch etwas anderes zu lernen, was ihn zum wirklichen Historiker machen würde. Sein Herz wird für das Urkundenbuch von Krähwinkel stets höher schlagen, als für die Probleme der wirklichen Geschichte oder, wozu die Geschichte selbst ein Vehikel ist, der Philosophie. Dieser Gattung von Fachmenschen ist es eigen, den schamlosesten Bildungscynismus zur Schau zu tragen und mit der Bornirtheit des Philisters jedes höhere Streben zu ignoriren oder gar

dagegen zu chikaniren. Sie sind die wahren frères ignorantins der Gelehrtenrepublik. Wagt sich dann ein solcher auf das Gebiet der Darstellung, so bekommen wir leblose Materialienextracte mit oder ohne verbindenden Text, was sich gleich bleibt, da in dem eventuellen Texte ohnedies nichts steht. Wie es dann immer zu gehen pflegt, gewisse falsche, krankhafte Richtungen stecken auch die besten Köpfe an. Der Eine lässt ein treffliches, ja berühmtes Werk liegen, um sich freiwillig historischer Taglöhnerarbeit zu unterziehen; ein Anderer glaubt seine rühmlich betretene Laufbahn nicht besser fortsetzen zu können, als durch eine hingebende Beschäftigung mit localem Schund; ein Dritter hat bei dem Handwerk Neigung und Courage zu jeder gehaltvolleren Arbeit eingebüsst. Es heisst nicht den relativen Werth guter Publicationen unterschätzen, wenn man über vergeudete Zeit und verschwendete Kraft Klage führt, sondern es heisst nur den nöthigen Respect haben vor dem Phänomen eines begabten Historikers. Nomina sunt odiosa. Wenn wir aber das Gebiet der philologischen Kritik verlassen, so finden wir, dass es mit der so hoch gepriesenen Methode nicht sehr viel auf sich haben dürfte. Denn die Schriften neumethodischer Façon haben dies gemein: erstens, dass sie in unbeschreiblicher Menge existiren, zweitens, dass sie durch wüste Stoffablagerung und durch obligate Resultatlosigkeit glänzen. Es gähnt uns aus ihnen eine Leerheit, eine Gleichgiltigkeit entgegen, wie sie eben einem im Mechanismus und im Stofflichen aufgegangenen Handwerksbetriebe eigen sind. Dabei werden die unsäglichsten Nichtigkeiten mit einer Wichtigkeit vorgetragen, die um so lächerlicher wird, je mehr wir hinter das Geheimniss der Nichtigkeit kommen. Alles, was den grossen Geschichtsschreibern und den grossen Denkern aller Zeiten, inclusive der unsrigen, an der Geschichte bedeutsam gewesen ist, existirt für diese methodischen Herren nicht. Dämmert ihnen ja so was dergleichen auf, so entbindet es in den seltensten Fällen das einzig richtige Gefühl, nämlich das der Scham. In der Regel setzen sie, um sich vor dem durchbohrenden Gefühle des eigenen Nichts zu retten, allem Höheren Verachtung, Hass, Widerstand entgegen.

Wenn die Geschichte wirklich die Lehrmeisterin der Menschheit ist, so könnte sie wenigstens die Lehrmeisterin der Historiker sein. Nur dann lehrt die Geschichte nichts, wenn man die Gegenwart in jeder Hinsicht für den Gipfelpunkt aller Entwicklung hält, wenn man sie zum alleinigen Masstabe der Beurtheilung erhebt, wenn man sich in jenem Bewusstsein bläht, dem Famulus Wagner unsterblichen Ausdruck verliehen. Wer sein Auge nicht auf die Schule und den Meister gebannt hält, wie der Fakir auf seinen Nabel, der wird unter Anderem bemerken, dass man es in älterer Zeit liebte, sein Nachdenken auf die Methodik und die Aufgaben der Geschichtschreibung zu richten. Wie kommt es, dass heute, wo man sich so viel auf seine höhere Einsicht zu Gute thut, Keiner einen zusammenhängenden Versuch über Historik wagt? Ich leugne nicht, dass ältere Bearbeitungen, wie die eines Rühs, Wachsmuth antiquirt sind; aber lehrreich bleiben sie trotzdem. Der junge Historiker stürzt sich auf etwas, wie Sybel's Rede über die Gesetze des historischen Wissens, mit Heisshunger; aber solche hors d'oeuvres reizen bekanntlich nur den Appetit, beschwichtigen ihn jedoch nicht. Auch an Droysen's magerem Vorlesungsgerippe gibt es wenig zu nagen; es wäre gut, wenn der berühmte Professor von seinem pythischen Stuhle herabstiege und eine authentische, raisonable Deutung seiner Orakelsprüche gäbe. Freilich, Erörterungen, wie sie die Historik verlangt, führen über das „Fach" hinaus und mitten hinein in das Gebiet der Logik, Erkenntnisstheorie, Psychologie, Ethik. Es geht eben nicht anders, denn diese Dinge gehören zum täglichen Brod des Historikers, wie er sein soll. Ist es denn der Wissenschaft würdig, im Dunkeln herumzutappen, sich mit dem Instincte zu behelfen, da und dort etwas aufzuklauben, was der Zufall gerade entgegenbringt? Der neumodische Historiker verachtet jedoch nicht bloss die Philosophie, nicht bloss die Vergangenheit seiner Wissenschaft, sondern auch das Ausland. Er hofft wenn er jeden Augenblick von „deutscher Wissenschaft" spricht, Absolution für sein Treiben zu finden. Ich erlaube mir an dieser Stelle gerade auf fremdländische Leistungen,

speciell auf die logischen Arbeiten der Engländer hinzuweisen. Besonders G. C. Lewis' Methods of Politics könnten einem künftigen Bearbeiter der Historik als Muster dienen, abgesehen davon, dass der Gegenstand dieser Schrift sich vielfach mit dem seinigen berührt. Vielleicht findet sich unter den hochbegabten Männern, deren Jugend noch in eine bessere Zeit fällt, ein oder der andere, der sich durch die Bearbeitung der Logik und Methodik seiner Wissenschaft gegründete Ansprüche auf den Namen eines Praeceptor Germaniae historicae erwerben wollte. Jener Mann würde sozusagen erst ein Exercierreglement schaffen und die Leute, welche sich allen Unterricht nur als Dressur vorstellen können, vielleicht dahinbringen, ihre Zöglinge nach begründeten Regeln, statt nach dem Musterbilde der eigenen Persönlichkeit abzurichten.

Das 16. Jahrhundert hat sich durchwegs mit den Fragen der historischen Forschung und Kritik emsig befasst, und den Blick nicht von dem Zusammenhange der geschichtlichen und philosophischen Probleme abgewandt. Bodin's Methodus ist kein isolirter Versuch, sondern nur der reifste, umfassendste. Halb, aber noch nicht ganz, verschollen ist eine Sammlung der wichtigsten einschlägigen Schriften unter dem Titel: Artis historicae Penus, octodecim scriptorum, tam veterum, quam recentiorum monumentis et inter eos Joh. praecipuo Bodini libris Methodi historicae instructa. Basel 1579.[28]) Im Ganzen ist die innere Verwandtschaft dieser Schriftsteller bei aller Verschiedenheit der Einkleidung eine ziemlich nahe. Sie ruminiren nämlich antikes Futter, das aus allen Ecken und Enden zusammengeschleppt ist. Bei gewissen Gelegenheiten macht sich etwas christliche Gesinnung breit. Doch ist consequentes, in allen Theilen übereinstimmendes Denken der Menschen Sache nicht. Sie flicken sich aus gar scheckigen Lappen den Bettlermantel zusammen, ihre geistige Blösse zu decken. Tragen Genies, wie Machiavelli, selbst seltene Talente, wie Bodin, ihre deutlich erkennbare, durch alle Jahrhunderte unterscheidbare, alle Verwechslung untereinander unmöglich machende Physiognomie: so gleicht sich die Dutzendwaare der Natur um so mehr, je länger der Zeitraum ist, der sie von den

Späterlebenden trennt. So wie es uns leicht ist, die winzigsten physiognomischen Unterschiede von Leuten unseres Volkes oder noch unserer Raçe aufzufassen und zu behalten; wie es uns andererseits schwer wird, eine Herde Italiener, Franzosen oder gar Japanesen, Neger zu unterscheiden: ebenso geht es uns mit den gewöhnlichen Leuten der Gegenwart und Vergangenheit. Während wir auch geringfügige Unterschiede der geistigen Physiognomie in der Gegenwart mit Leichtigkeit zu einem individuellen oder typischen Bilde gestalten, fällt es uns schwer, ein Gleiches für eine abgelaufene Periode zu leisten; der Detailforscher muss sich erst mit dem ganzen Kleinkram des betreffenden Zeitalters abgefunden haben, bevor ihm diese Aufgabe zu gelingen anfängt. Es ist daher leicht möglich, dass Jemand, der diese Methodiker des 16. Jahrhunderts eingehender studirt, die Aehnlichkeit nicht so gross finden wird, wie es oben geschehen ist. —

Weder Machiavelli mit seinen Versuchen, der Geschichte ihre heimliche Weisheit abzulauschen, noch Bodinus mit seiner Darstellung der elementaren Kräfte des historischen Lebens haben der Geschichtsauffassung eine nachhaltige Richtung gegeben. Erst Hugo Grotius hat das entscheidende Wort und die durchgreifende Betrachtungsweise gefunden. Das Wort, das mit einem Male Alles sagt, heisst Naturrecht. Nicht alle einschlägigen Bewegungen sind auf Grotius zurückzuführen, die Entwicklung setzt vielmehr an verschiedenen Punkten selbständig ein, aber Grotius ist der Doyen und der Johannes des Vernunft- und Naturrechtes. Aus dem Naturrechte entspringen dann die revolutionären Lehren der Neuzeit, welche, so verschieden ihre praktischen Ziele sein mögen, in dem negativ-kritischen Verhalten gegen das positive, historisch entstandene, bestehende Recht übereinstimmen. Diesen Charakter trägt Alles, was im 17. und 18. Jahrhundert Bedeutung hat und gewinnt. Erst das 19. Jahrhundert setzte dem philosophischen Naturrecht seinen historischen Positivismus mit Bestimmtheit entgegen und zwar in antirevolutionärer, bisweilen reactionärer Absicht, so dass ein eigentlicher Kampf der Meinungen erst von da ab zu verzeichnen ist.

H. Grotius konnte mit seinen naturrechtlichen Ideen an die römische Jurisprudenz anknüpfen. Freilich, was diese Rechtstlehre Naturrecht nannte, war das Naturrecht des Grotius nicht; aber in ihrem Bestreben, die Härten des starren Rechtes durch die Idee der Billigkeit abzuschwächen, auf das Rationelle des Grundrisses der menschlichen Rechtsgesellschaft hinzudeuten, und aus den obersten Rechtsbegriffen die Rechtssätze zu deduciren, beziehungsweise nach Musterbegriffen umzugestalten, reichte das römische Recht dem Naturrechte über die Jahrhunderte der Rechtsbarbarei und der Rechtsphilologie hinweg die Hand. Was jedoch mehr als die antiken Vorbilder dazu beitrug, dass Grotius sich nicht in Utopien erging, war das Bestreben dieses Mannes, seine naturrechtlichen Lehren geschichtlich zu erweisen, ihren Spuren nachzugehen, sie aus ihren Verhüllungen im positiven Rechte herauszuschälen. Sein Rechtsbegriff war aber weiter, als er je zuvor war aufgestellt worden; er umfasste auch das internationale Recht in Krieg und Friedenszeiten. Grotius ging hier gleichfalls von der Idee, wie von der Geschichte aus; er verfolgte die Spuren der Rechtsbildung in den gleichsam unwillkürlichen, unter ähnlichen Verhältnissen überall ähnlichen Actionen der Staaten, insonderheit der antiken Staaten. Welch' ein Stoff für einen Geschichtschreiber, die Entstehung und den allmäligen Fortschritt des Völkerrechtes nachzuweisen, den Zusammenhang desselben mit allen anderen Lebensgebieten, seinen Bestand und seine Zukunft darzulegen! Wahrlich der Philosoph ging hier als Pfadfinder voraus und erschloss der Specialwissenschaft ein Feld der aussichtsreichsten Thätigkeit. War einmal der Begriff des Naturrechts gefasst, so musste es vor Allem vom Willkürrechte unterschieden werden. Das Naturrecht sollte allgemein giltig sein, weil es allein mit der Natur des Menschen harmonirt; es sollte aber nicht mit der Natur desselben schlechthin, sondern mit der geselligen, i. e. besseren, edleren Natur des Menschen, der Humanität, übereinstimmen. Darum hat das Naturrecht des Grotius zwei Seiten: 1. eine geschichtliche; 2. eine ideale, normative. Die bessere Natur des Menschen ist bei ihm von Anbeginn eine wirksame ge-

schichtliche Macht; von Anbeginn steckt daher in allen Rechten auch etwas von dieser besseren Natur. Allein die Kritik muss dasjenige ausscheiden, was der Idee, der Norm widerspricht. Das Recht, soweit es geschichtlich ist, unterliegt der Kritik; es hat vermöge seiner Existenz, seiner Autorität noch keinen Anspruch auf Anerkennung, weil es thatsächlich aus Recht und Unrecht besteht. Diesen so überaus natürlichen Standpunkt zu verkennen und preiszugeben, war nur ein von romantischem Schwindel erfasstes Zeitalter im Stande. Der böse Wille gesellte sich hinzu, und so stecken wir heute noch in all dem mystisch-fatalistischen Aberglauben, der mit Ausdrücken, wie organische Rechtsbildung, Offenbarung der Volksseele, Selbstentwicklung der Rechtsidee operirt, um dem Menschen sein höchstes Gut zu verkümmern: Alles was geworden ist, nach Massgabe der Ideen zu beurtheilen und im Sinne der Ideen zu behandeln.

Neben dem menschlichen Willkürrecht kennt Grotius auch noch ein göttliches. „Dieses Recht", sagt er, „ist entweder dem ganzen Menschengeschlechte oder nur Einem Volke gegeben. Dem ersteren hat Gott dreimal ein Recht verliehen; das erste Mal bei der Erschaffung der Welt, das zweite Mal bei der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes nach der Sündfluth, und das dritte Mal bei der Erlösung durch Jesum Christum. Diese drei Rechte verbinden offenbar alle Menschen, selbstverständlich so weit sie ihnen bekannt geworden sind." Das jüdische alttestamentarische Gesetz verpflichtet uns Christen nicht, „weil man aus keinem Umstande entnehmen kann, dass Gott auch andere, als die Israeliten damit hat binden wollen". So gläubig immerhin der berühmte Bibelexeget und Märtyrer des Arminianismus uns in diesen Sätzen erscheinen mag, so erhält für ihn das göttliche Gesetz seine Wahrheit doch nur durch die Uebereinstimmung mit dem ewigen und unveränderlichen Naturrecht, das auch dann Giltigkeit haben würde, wenn es keinen Gott gäbe.

Gehen wir über Grotius' Mängel hinweg, über die Unklarheit seines Princips, seine falsche Beurtheilung des Menschen, seine stets wiederkehrenden Verwechslungen des Seien-

den mit dem, was sein soll: so können wir ihn neben dem Religionskritiker Herbert v. Cherbury als den ersten europäischen Denker bezeichnen, welcher auf die kritische Weltphilosophie des 18. Jahrhunderts hindeutet. Mit dieser neuen Richtung tritt die Geschichtsauffassung in ein neues Stadium. Sie wächst mit der Erweiterung des philosophischen Horizontes in die Breite und hört auf, eine ausschliesslich politische zu sein. Mit der Rechtsphilosophie tauchen die Rechts- und Verfassungsfragen über den Horizont des geschichtlichen Wissens, mit der Religionsphilosophie beginnt für die Religionsgeschichte eine neue Aera. Ferner treten die historischen Thatsachen entsprechend des mechanistischen Bewusstseins dem Wachsthum aus ihrem losen Gefüge zu einem geschlossenen Ganzen zusammen; man ahnt den gesetzmässigen Zusammenhang der coësixtirenden und succedirenden Erscheinungen, man vertieft sich in die Analyse der wirkenden Kräfte. Auch hier sind die Philosophen verwegene Entdecker und Ueberwinder aller Hindernisse einer natürlichen Erklärungsweise. Endlich wird die Geschichte um ihre Vernunft befragt. Weil die Gegenwart überall in der Vergangenheit wurzelt, heisst es zuerst diese überwinden, um jene mit Erfolg angreifen zu können. So geht die Verfeindung mit der Geschichte der Umgestaltung aller Grundlagen des Denkens und Lebens voran und zur Seite, wie die ideelle Versöhnung mit der Geschichte der conservativen und restaurativen Strömung, die Verhimmelung der Geschichte dem reactionären Romanticismus unseres Jahrhunderts voran und zur Seite geht. Somit enthält die Geschichtsphilosophie den Double-Extract des Weltgeistes; das Geschichtssystem verräth auch am deutlichsten den Eigengeruch jener Herren, welche Geschichte machen oder mit ihren Glossen begleiten. Ja, es ist gut, sich die philosophischen Systeme vom Standpunkte ihrer Geschichtsphilosophie anzusehen; man erkennt vielleicht, ob die Geschichtsphilosophie dann wirklich aus ihren Principien erwächst, wie die Philosophen vorgeben, oder ob die Philosophie zu dem Geschichtssystem, das ihre Herzenswünsche enthält, etwa künstlich hinzugedichtet ist.

Anmerkungen zum dritten Capitel.

[1]) Ausführliches über die Machiavelli-Literatur bei Mohl; Geschichte und Literater der Staatswissenschaften. Bd. III. 519 ff.

[2]) Ranke: Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber (S. W. XXXIV), p. 169.

[3]) Discorsi, I, 39. Ich citire meist nach der viel verbreiteten Grüzmacher'schen Uebersetzung (Hist.-polit. Bibliothek, VII. Der Fürst, und XI. Erörterungen über die erste Dekade des T. Livius).

[4]) Schopenhauer, S. W. II. p. XV.

[5]) Schopenhauer, S. W. III. p. 509.

[6]) Ibid. p. 508.

[7]) Discorsi, II. 29.

[8]) Gervinus: Historische Schriften (Wien, 1871), p. 163.

[9]) Princ. 25.

[10]) Disc. I, 2.

[11]) Disc. III, 1.

[12]) Gervinus: Hist. Schr. p. 126 ff. Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. p. 224 ff.

[13]) Disc. I, 11 bis 15.

[14]) Dagegen Disc. II, Aufrichtiges Urtheil bei Gervinus, l. c. p. 132 f.

[15]) Disc. III, 4.

[16]) Disc. III, 6; II. 4.

[17]) Disc. I, 3.

[18]) Disc. III, 20.

[19]) Dise. II, 3.

[20]) Disc. I, 4.

[21]) Princ. 18.

[22]) Z. B. Disc. I, 6.

[23]) Ranke: Abhandlungen und Versuche. S. W. XXIV. p. 225 u. ff.

[24]) Carriere: Weltansch. der Reform. p. 591 u. 606.

[25]) Baudrillart: J. Bodin et son temps (Paris, 1853), p. 147.

[26]) Man denke daran, dass diese Wunderlichkeiten der physiologischen Psychologie jener Zeit angehören.

[27]) Ueber Bodin's Staatstheorie vgl. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik (München, 1864), p. 17.

[28]) Wachler: Gesch. der hist. Forschung. I, 1, p. 91, 214, 277, 326 ff.

IV. Capitel.

Das regnum hominis.

Francis Bacon. — Thomas Hobbes.

Bacon bezeichnet als das letzte Ziel aller Wissenschaft die Herrschaft des Menschen über die Dinge. In der That den Wendepunkt der europäischen Geschichte bilden jene Erfindungen und Entdeckungen, deren Andenken im Zeitalter Bacon's noch frischer war, als heute. Mit Recht bemerkt Kuno Fischer über das Zeitalter Gutenberg's und Columbus': Das „regnum hominis" tritt an die Stelle der „civitas Dei".[1]) Bacon ist der Philosoph des neuen, die Welt bezwingenden Geistes; er setzt sich kühn den veralteten Systemen antiken und christlichen Ursprunges entgegen; er zieht die Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie; er redet der methodischen Naturforschung, der Induction, dem Experimente, der Unabhängigkeit des Wissens das Wort. Darum nennt man ihn den Vater oder doch wenigstens die Hebamme der Aufklärung und vergisst das, was die Renaissance zur europäischen Bildung beigesteuert hat. Allerdings, über den Strom geistigen Lebens, der aus den entlegenen Gefilden des Alterthums sich ergoss, strich der verdorrende Hauch des religiösen Meinungskampfes, der aus Scheiterhaufen und Brandstätten qualmende Glutwind; die Gedankenfäden, die sonst das Jahrhundert angeknüpft hat, rissen wieder ab: Bacon's Gedanken hingegen überdauerten wie ein Ankertau Sturm und Unwetter. Wie kömmt das? Alle jene eigenartigen, feinsinnigen, tiefen Denker des Jahrhunderts, welche in edler Hingebung an die heilige Aufgabe der Forschung alles, ja das Leben, darangesetzt haben, sie sind vergessen, man

kennt höchstens ihre Namen; für den nur dem Greifbaren zugewandten, grobkörnigen, in Aphorismen und Fragmenten denkenden Bacon, diese leuchtende Schandsäule, diesen Typus der Niederträchtigkeit, hat die Welt Gedächtnis und Ruhmeskränze, sie beschäftigt sich sogar immer wieder mit seinen Büchern. Wahrlich, das Verhältnis ist der Aufklärung wert, auch dann, wenn man bis auf Adam und Eva zurückgehen müsste. Das soll auch geschehen, ein für alle Male.[2])

Die Grundlage des Menschenlebens ist der Menschenleib. Hunger und Liebe sind die zwei grossen Willensrichtungen, die, in dem Leibe wurzelnd, das Leben beherrschen. Der Hunger ist eine Angelegenheit des Individuums, die Liebe eine der Gattung. Man könnte abstracter und umfassender auch von einem Triebe des Daseins und des Wohlseins sprechen. Das Gehirn, der Intellect, dient zunächst der Willensbefriedigung; das intellectuelle Leben der Menschen geht zumeist in dieser nur nach der jeweiligen Culturstufe modificirten Aufgabe ohne Rest auf. Nun aber befinden sich die Menschen, von diesen Bestrebungen erfüllt, in Concurrenz; sie müssen nicht nur den Naturgewalten die Mittel zur Existenz abringen, sondern sie kämpfen auch wider einander um's Dasein. Darin liegt der erste Impuls zur Anstrengung und Vervollkommnung des Intellectes, als der dem Menschen natürlichsten Waffe; aber in den Mühsalen, Beschwerden und Folgen des Kampfes, die seinen Zweck — Dasein und Wohlsein — oft annulliren, liegt ein anderer Impuls, der Impuls zur Willensbändigung. Auf die daraus erwachsenden Vortheile jeglicher Art gründen sich alle legalen Ordnungen. Nun gibt es in der Natur ein Verhältnis, das von Anbeginn eine höhere Anlage in sich trägt: der Mutter zu ihrem Kinde. Es ist dasjenige, welches sich zuerst von den Fesseln des persönlichen Interesses freimacht, sich zur Objectivität steigert und den Charakter aller moralischen Handlungen an sich trägt: in dem Wesen des Nebenmenschen ein mit sich selbst identisches zu erkennen und demgemäss das fremde Leid als sein eigenes zu empfinden. Nächstenliebe, Mitleid, oder wie man es nennen mag, ist die Grundlage der Moral. Durch die Pacificirung des Willens wird aber

auch der Intelleckt zu einer analogen Entwicklung gedrängt: es wird sozusagen Intelligenz überschüssig, da nun die Willensbefriedigung leichter und nicht mehr das ausschliessliche Geschäft des Menschen ist. Zudem gibt es von Natur aus Individuen, die mit einer grösseren Dosis Hirn, als normal ist, geboren werden, Ausnahmen, monstra. Sie vor allen verwenden ihren Intellect nicht gänzlich im Willensdienste, sondern geben sich einer objectiven Weltbetrachtung-, Auffassung und Erklärung hin. Dieser objectiven Geistesrichtung entspriessen Religion, Wissenschaft (Philosophie), Kunst. Allen Religionen ist es eigenthümlich, die wichtigsten und schwierigsten Probleme nicht nur zu beantworten — was die Wissenschaft ebenfalls thut — sondern auch in einer den gewöhnlichen Normalmenschen befriedigenden Weise zu beantworten; dies kann aber nur dann der Fall sein, wenn die Antwort mit seinem Willen im näheren oder entfernteren Contacte steht. Die Religionen befriedigen und trösten; man wäre versucht, ihnen darum den höheren, objectiven Charakter ganz abzusprechen, jedenfalls nur einen Mischcharakter beizulegen. Man sehe nur, wie das Problem des Todes durch eine Fortsetzung des Lebens im Jenseits, die Naturerklärung durch einen Gebete und Opfer berücksichtigenden Gott mit dem Willensinteresse zusammenhängt. Ja selbst der Moral müssen die Religionen eine solche der gemeinen Menschennatur zusagende Grundlage ertheilen. Wissenschaft und Kunst sind rein objectiv, alle wahrhaft grossen Leistungen auf diesen Gebieten sind freigeborne Kinder des Menschengeistes; ihnen ist es eigen, erst nach der Geburt von dem Willen in Dienste genommen zu werden. Es begründet wahrlich einen beträchtlichen Unterschied, ob die wissenschaftliche Forschung rein auf Erkenntniss, auf Wahrheit, unbekümmert um irgend welche Einflüsterung, gerichtet ist; oder ob sie nur solchen Problemen sich zuwendet, welche subjectives Interesse besitzen, um so mehr, als das von Anbeginn auf den Willen gerichtete Denken der Verfälschung und Verirrung unterliegt. Der Mensch kann und will dann nicht die richtige, objective Antwort geben, sondern die Antwort fällt, wie in den Religionen, nach Bedürfniss aus.

Die Fähigkeit zu rein objectiver Hingabe ist das Genie. Es gibt intellectuelle und moralische Genies; in der Verbindung beider besteht das Ideal des Weisen. Die Menge zeigt alle Abstufungen von diesen Höhen des Menschendaseins bis zur tiefsten Befangenheit in der Sclaverei des Willens. Von dem Prävaliren der einen oder anderen Richtung hängt die geistige Physiognomie eines Zeitalters ab. Ein Blick auf die Weltgeschichte soll uns unmittelbar zu unserem Thema hinführen. Indien ist der Typus der asiatischen oder orientalischen Entwicklung. Ein relativ leicht zu befriedigendes Dasein — man denke nur an die Leichtigkeit der Ernährung — dient als Quietiv des Willens; das geistige Leben ist auf dessen Beruhigung gerichtet, auf seine Ertödtung und Verneinung. Nirgend ist das Ideal des Heiligen schärfer ausgeprägt. Was wir als das Inactive, Stagnirende des alten Orientes ansehen ist eine in sich befriedigte Cultur, deren Tendenz nicht auf Eraffen und Erjagen gerichtet ist, die ganz durchtränkt ist von dem Geiste wahrer Moral bis zu den höchsten Forderungen der Selbstertödtung und Heiligkeit; allein es fehlt der natürliche Impuls zur Steigerung der intellectuellen Fähigkeiten sowohl zum Willensdienste, als auch zur objectiven Weltbetrachtung. Daher das Befangensein in einer inferioren religiösen Metaphysik und Scholastik, das sofortige Entarten genialer Geistesthaten. — Einmal hat die Welt auch den Typus der rein intellectuellen Objectivität hervorgebracht, in dem Volke der Griechen. Es ist die Blütheperiode der Kunst, die Keimperiode aller Wissenschaften, der rein theoretischen Erkenntniss, der Philosophie. Aber das leuchtende Bild hebt sich vom dunklen Untergrunde eines hochgesteigerten Daseinskampfes ab, so dass wir uns nicht wundern dürfen, wie bald es wieder verschwand. — Den eigentlichen Typus des Occidents haben erst die Römer ausgeprägt. Die Römer sind das Volk, das ausschliesslich den Intellect im Dienste des Willens verwendet, jeden Ueberschuss sorgfältig in neuen Erwerbungen anlegt oder zu geistigem Spiel, Spass und Luxus missbraucht. Die Willensbändigung zielt nur auf die daraus erwachsenden Vortheile, hält sich also nur innerhalb der Sphäre des Legalen. Der Kampf ums Da-

und Wohlsein steigert sich bis zur äussersten Härte, das Sittliche erreicht seinen tiefsten Stand, das Immoralische seinen Gipfelpunkt. — Da beginnt das Christenthum seine weltgeschichtliche Mission, die Orientalisirung des Occidents. Aber diese auf die Verneinung des Willens gerichtete Religion schleppt von vorneherein an ihren Sohlen den Koth der niedrigsten, eigensüchtigsten aller Volksreligionen — des Judenthums — mit sich. Welche Ironie der Geschichte! Welche unendliche Möglichkeit der Entartung! Die grosse Revolution gestaltete sich zu dem festen Gebilde der Kirche. Die Hierarchie ist es, in der sie sich ganz besonders manifestirt. Daneben vollzieht sich eine andere grossartige Wandlung, nämlich die Bändigung ungebändigter oder verkommener Völker, deren Heranziehung zur Legalität mit Hilfe der Moral. Das Mittelalter geht vom rohesten Daseinskampfe in seiner rohesten Form — nämlich der Zersplitterung in den winzigsten Kreisen — vom Kampfe Aller gegen Alle aus und endigt mit der Consolidirung legaler und socialer Gebilde. Das höhere Leben aber trägt die Physiognomie der Willensverneinung und der Flucht ins Jenseits, der Abwendung von dem unseligen, steten Kampf und Jammer gebärenden Diesseits. Der Intellect ist gebunden, er treibt nur die unfruchtbaren Blüthen der Scholastik.

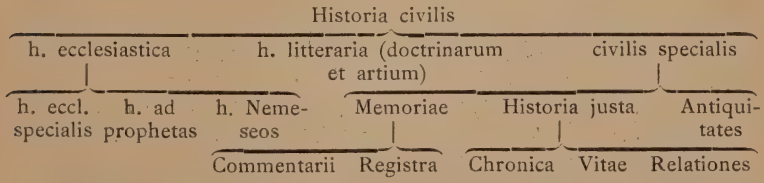
Je näher wir dem 16. Jahrhundert kommen, desto mehr treten die Eigenthümlichkeiten des Occidents hervor. Die Intelligenz tritt wieder in den Dienst des das Leben bejahenden Willens, neue Bedürfnisse drängen nach Befriedigung, aus dem befriedigten Wunsche erzeugen sich fort und fort neue Wünsche; das ist das innerste Wesen des sich emporringenden dritten Standes gegenüber der befriedigten geistlichen und weltlichen Aristokratie, die mehr das Ihre schützt, als nach Neuem strebt. Die neue Lebensperiode musste schliesslich sich auch in der höchsten Sphäre des geistigen Lebens widerspiegeln. Die entbundene Intelligenz warf sich zunächst mit voller Hingebung der Forschung nach Erkenntniss und Wahrheit in die Arme; gleichzeitig läuft die grosse Blütheperiode der modernen Kunst. Nicht darin, sondern

in den positiven Wissenschaften, in den nützlichen Erfindungen und Entdeckungen findet die Neuzeit ihren adäquatesten Ausdruck. Der Philosoph dieser Richtung ist Bacon. Die Wissenschaft hat keinen anderen Zweck, als sich dem Dienste des Willens zur Verfügung zu stellen, das ist Bacon's Lehre vom „regnum hominis". Damit wird der Wissenschaft ein Programm vorgeschrieben, das ihre Macht unendlich erhöht und auch die Mittelmässigen, ja die Kleinen heranlockt. Es wird aber die Periode inaugurirt, in welcher die Wissenschaft zugleich den niedrigen, ephemeren, oft niederträchtigen Interessen zu dienen anfängt, kurzgesagt, es beginnt die Zeit der wissenschaftlichen und literarischen Prostitution. Ihre volle Entwicklung, sowie die gänzliche Emancipation des Daseinskampfes, das völlige Zusammenbrechen der moralischen Schranken, sowie das raffinirte Umgehen der legalen, verbunden mit der weitgehendsten Maskerade der Gesinnung — fallen erst in unser restauratives Jahrhundert, dies- und jenseits des Oceans. Von diesem weltgeschichtlichen Ueberblicke aus wird man Bacons Stellung zu der antiken und scholastischen Philosophie, die Nothwendigkeit seiner Erscheinung, den Zusammenhang seiner Philosophie mit der in seinem Leben ausgedrückten Gesinnung, endlich das Verhältniss der Nachwelt zu ihm verstehen. Wenn er in England mehr gilt, als anderswo, so ist die Ursache hievon nicht der nationale Dünkel, sondern der Umstand, dass in England die neu-europäische, eben skizzirte Civilisation gipfelt. Demnach ist auch Macaulay's Urtheil, das K. Fischer abfertigt, nicht individuell,[3]) sondern eine Formulirung dessen, was der Culturstufe des Jahrhunderts entspricht. So würden sie alle sprechen, wenn ihnen nicht aus ihrer Kindheit noch die Erinnerung an die Möglichkeit objectiver Wahrheitforschung geblieben wäre.

Bacon's Ziel ist also die Herrschaft des Menschen über die Welt. Aber wie kann man die Welt beherrschen, ohne sie zu kennen? Das Mittel, sie kennen zu lernen, ist die Erfahrung. Um aber ihrer Aufgabe vollkommen zu entsprechen, muss die Erfahrung methodisch sein. Die methodische Erfahrung allein führt zu wissenschaftlicher Einsicht und so zur

Herrschaft des Menschen über die Dinge. Bacon's praktischer Sinn ist derart von dem Zauber der Naturwissenschaften bestrickt, dass er für den Menschen und seine Werke wenig Aufmerksamkeit übrig behält. Ohne Zweifel sind viele seiner methodischen Grundlehren auch für eine Analyse der historischen Forschung von Bedeutung; allein das „Novum Organum" weiss nur von der Natur zu erzählen und hat nur ein Ziel, die materielle Erfindung oder Entdeckung. Trotzdem würde sich namentlich seine Idolenlehre in einem Compendium der historischen Methodik ganz reizend ausnehmen. Bacon's Lehre von den Idolen sollte nicht nur bei der Quellenprüfung, sondern insbesondere bei der Selbstprüfung eine Rolle spielen. Aus sich selbst sollten die Herren Geschichtschreiber alle idola „tribus et specus, fori et theatri" verbannen; freilich sähe es dann in ihrem Gehirne oft aus, wie in einem gepfändeten Zimmer. Die richtige Methode, das ist Bacon's Ueberzeugung, führt zur wahren Wissenschaft. Welche Stellung im System der Wissenschaften weist nun Bacon der Geschichte an? Was hält und erwartet er von ihr?

Es gibt, entsprechend den drei Grundvermögen unserer Seele, drei Grundformen von Wissenschaft, drei verschiedene Weltbilder: ein gedächtnissmässiges (historia), ein phantasiegemässes (poësis), ein vernunftgemässes (philosophia). Das Gedächtniss hält die Wahrnehmung, die Erfahrung fest: das auf dieser Stufe stehende Wissen ist die Geschichte. Sie zerfällt in die „historia naturalis" und die „historia civilis". Letztere ist das, was wir heute unter Geschichte verstehen. Das Schema der Bacon'schen Geschichtseintheilung ist folgendes:



Dass Bacon keine nackte Aneinanderreihung der Facten, sondern das Zurückgehen von den Wirkungen auf die Ursachen schon auf dieser rein empirischen Stufe der wissenschaftlichen Arbeit forderte, bezeugen seine freilich nur leicht hingeworfenen

Vorschriften und Bemerkungen, welche er an seine Eintheilung knüpft. Darin steckt die Ansicht, dass es nur erfahrungsmässige, nicht über die Erfahrung hinausliegende Ursachen sein können, aus denen die Geschichte zu erklären ist. Unter dem, was er über die politische Geschichte (h. civilis specialis), deren Darstellungsformen und Behandlungsweise sagt, ist nichts, was nicht von Einigen. der im vorigen Capitel erwähnten Methodiker besser, eingehender, umfassender dargestellt worden wäre. Dagegen sind seine Anforderungen an den Litterarhistoriker beachtenswerth. Die Litteraturgeschichte, wie er sie fasst, ist ein Desideratum. Sie umspannt alle Wissenschaften und Künste, Zeiten und Völker. Der Litterarhistoriker soll die Fortschritte und Wandlungen, Wanderungen und Niedergänge, das Darniederliegen und Wiederaufleben der Wissenschaften und Künste darstellen; er soll es mit Sachkenntniss, mit Rücksicht auf ihre Technik, ihre Lehre und Weiterverbreitung thuen. Alle Schulen und Secten, Controverse und Kritik, Personen, Gesellschaften, Bücher sollen beachtet werden. Vor allem aber — was auch die Seele der Staatengeschichte ist — sollen die Thatsachen mit ihren Ursachen in Verbindung gebracht werden. Die Charaktere der Länder und Völker, deren geistige Anlagen, die Gunst oder Ungunst der Zeitläufte, die Einflüsse der Religionen, der Verfassungen, u. s. f. — das alles gehört zur Pragmatik der Litteraturgeschichte. Der Historiker soll seine Zeit nicht mit Lob und Tadel vergeuden, auch in der politischen Geschichte nicht alles an der Elle seiner Lieblingsvorstellungen messen, sondern einfach die Dinge selbst sprechen lassen.[4])

Unter seinen kirchengeschichtlichen Subdivisionen macht sich der fremdartige Ausdruck „Historia Nemeseos“ bemerkbar. Bacon erklärt ihn folgendermassen: Die Pläne und Absichten Gottes sind zwar dunkel, unerforschlich, aber mitunter schreibt er zur Bestärkung der Gläubigen und zur Widerlegung der Ungläubigen gleichsam mit deutlichen, unverkennbaren Charakteren. Lohn und Strafe treten oft unerwartet ein, auf gewundenen Wegen vollziehen sich die göttlichen Rathschlüsse — um es kurz zu sagen, die historia Nemeseos ist eine Beispiel-

sammlung zur Theorie des Fingers oder der Hand Gottes in der Geschichte. Sie ist eine historia arcana der göttlichen Weltregierung in Anekdötchen und Fragmenten, wo es eben gelingt, hinter die Coulissen zu blicken, keine Auffassung der Geschichte als einer von Gott in Scene gesetzten Haupt- und Staatsaction, wie die Augustin's oder Bossuet's. Immerhin bleibt seine h. Nemeseos, auch die „ad prophetas", ein Zwittergebilde, das vom Standpunkte seiner Trennung von Vernunft und Glauben, Wissenschaft und Offenbarung keine Berechtigung zur Existenz hat.[5])

Die Geschichte ist nach Bacon das empirische, durch das Gedächtnis reproducirte Abbild der Welt. Wie verhält sich nun dieses zu dem phantasiegemässen Abbilde der Welt, zur Poësie? Die Geschichte hat die Welt darzustellen, wie sie ist, die Poësie, wie sie der Mensch haben will. Die Poësie giebt auch Geschichte, aber nur eine fingirte. Geschichte ist und bleibt der Kern aller Poësie, mag sie episch, dramatisch oder parabolisch (allegorisch) sein. „Die epische Poësie stellt die Geschichte dar als vergangen, d. h. sie erzählt; die dramatische vergegenwärtigt die Geschichte, d. h. sie giebt sie als Handlung, die parabolische lässt sie als Bild einer Wahrheit erscheinen, d. h. sie versinnbildlicht." Die erste ist „historiae imitatio", die zweite „historia spectabilis", die dritte „historia cum typo".[6]) Alle Sagen und Mythen gehören der letzteren Gattung an. Bacon sucht ihren verborgenen Sinn zu deuten, das Sinnbild zu enträthseln, die verdeckte Wahrheit zu enthüllen. Diesen Irrweg sind nach ihm noch viele gegangen.

Mit der historia, der Weltbeschreibung, ist die Aufgabe der Wissenschaft nicht gelöst, sie fängt eigentlich erst an. Das empirische Weltbild muss von der Vernunft wieder abgebildet werden; erst dann hat sich der Mensch der Welt wahrhaft bemächtigt, erst dann wird er ihrer Meister, das „regnum hominis" gestaltet sich zur Wirklichkeit. Die „historia civilis" im weiteren Sinn des Ausdruckes bietet den Rohstoff, den die Vernunft bearbeitet; die sich daraus ergebende Wissenschaft vom Menschen hat dann der Menschheit gegenüber dieselbe

Bedeutung, wie die eigentliche, auf der Naturbeschreibung basirende Naturwissenschaft gegenüber der äusseren Natur. Dies ist das Gedankenband, welches die Weltgeschichte mit der Anthropologie verknüpft. Bacon hat die Aufgabe zwar gestellt, jedoch nicht gelöst. Seine Anthropologie zerfällt in die Somatologie, Logik, Ethik und Politik. Alle Erwartungen, die man bei der Lesung dieser Namen im Geiste seiner Philosophie hegt, werden zu nichte, wenn man liest, was Bacon wirklich geschrieben hat. Man sieht, die Aufgabe bleibt den Nachfolgern überlassen. Das Problem heisst: sittliche Cultur, gegründet auf wahre Menschenkenntniss; allein die Naturlehre der Willensregungen, der Affecte und Charaktere ist ganz und gar unzulänglich. Er gibt nur fruchtbare methodische Winke, verweist z. B. den Ethiker auf die Dichter und Geschichtschreiber als die Quellen, aus denen die persönliche Erfahrung zu ergänzen und zu berichtigen ist. Auch die Universalität und Freiheit seines Standpunktes macht sich überall geltend, wo er vom Menschen spricht. Wie K. Fischer sagt, er begreift das Individuum „als ein Product von Natur und Geschichte, durchgängig bestimmt durch natürliche und geschichtliche Einflüsse, durch innere Anlagen und äussere Einwirkungen.“ [7])

Die Anleitung zur Beherrschung der Natur und die Forderung, die Menschenwelt von demselben Principe aus zum Gegenstande der Forschung zu machen, ist die positive und originelle Seite der Bacon'schen Philosophie. Die andere dieser, wie jeder bahnbrechenden Philosophie ist das Verhältnis zur Geschichte des geistigen Lebens, zur Vergangenheit, soweit deren geistige Thaten in ihre Gegenwart hereinragen. Die Frage wird lauten: wie verhält sich Bacon zur christlichen Religion und zur scholastischen Philosophie? Das ist ja das grosse Thema der neueren Jahrhunderte; von dieser Fundamentalfrage hängt alles, natürlich auch die Auffassung der Geschichte, ab. Bacon's Stellung ist um so beachtenswerther als K. Fischer damit sein Urtheil über die englisch-französische Aufklärung in jener Beziehung, die uns am tiefsten interessirt, in Zusammenhang bringt. Die Aufklärung, meint er, ist schon in ihrem ersten Vertreter gar nicht darauf angelegt, geschichtlich

zu denken. „Die realistische Philosophie", sagt Kuno Fischer, „war schon in ihrem Urheber der Religion fremd und abgewendet; diese fremde Denkweise wurde in Bacon's Nachfolgern eine feindliche, deren innerster Grund von Seite der Philosophie kein anderer war, als die Unfähigkeit geschichtlich zu denken". „Wenn die Religion der Träger ist des geschichtlichen Lebens im Grossen und die Philosophie der Träger der wissenschaftlichen Bildung im Ganzen, so darf man den Satz aussprechen: wie sich die Philosophie zur Religion verhält, so verhält sie sich zur Geschichte. . . . Ist sie unfähig, die Religion zu erklären, so ist sie ohne Zweifel zur Geschichtserklärung überhaupt nicht gemacht; sie wird nie die fremde Gemüthsverfassung und deren Triebfeder begreifen und immer das fremde Zeitalter nach der Analogie ihres eigenen beurtheilen und meistern. Die Philosophie ist unfähig die Religion zu erklären, wenn sie dieselbe entweder als Aberglaube verneint oder aus Triebfedern erklärt, die Alles sind, nur nicht religiöser Natur. . . . So urtheilte die französisch-englische Aufklärung in ihren freiesten Köpfen, ihre Denkweise war von Natur ungeschichtlich oder geschichtswidrig; sie war in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Religion und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Glaube und Vernunft zu trennen und innerlich zu entzweien. . . . Die Religion als Mittelpunkt des geschichtlichen Lebens lag für die Bacon'sche Denkweise jenseits der Vernunft, so stand diese Vernunft selbst jenseits der Geschichte, sie war in ihren Begriffen ebenso ungeschichtlich, als ihr die Religion in ihren Offenbarungen unvernünftig erschien." Dieses verwerfende Urtheil des berühmten Geschichtsschreibers ist wohl einer Prüfung werth.

Inwieferne ist Bacon der Religion fremd und abgewendet? Wie verhält er sich in religiöser Beziehung zu seinen Vorgängern und Nachfolgern? Bacon unterscheidet eine *theologia naturalis* und eine *theologia revelata*. Jene, welche sich so ziemlich auf den teleologischen Beweis der Existenz Gottes beschränkt, hat eine Stellung innerhalb seines Systems; diese fällt ausser dasselbe und bildet ein Gebiet für sich. Die

Offenbarung ist göttlichen Ursprunges, daher unbedingt verbindlich. Sie ist ein grosses Mysterium, daher der Vernunft unzugänglich. Gerade dieser ihr Gegensatz zur Vernunft documentirt ihre göttliche Abkunft: das „*credo quia absurdum*“ des Tertullian. Verdeutlichen wir uns den Bacon'schen Gedanken auf vergleichendem Wege. Die extrem religiöse Richtung (das classische Christenthum Feuerbach's) vertritt die Ansicht: es gibt nur Religion, nur Offenbarung; neben ihr haben Wissenschaft und Vernunft überhaupt keine Geltung. Bacon dagegen sagt: es gibt sowohl Religion (Theologie) als Wissenschaft (Philosophie); aber die Vermischung beider ist unstatthaft. Neben der extrem-religiösen Richtung hatte sich die Scholastik eine Stellung erkämpft, indem sie Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen zu versöhnen strebte; sie zerlegte die Dogmen in vernünftige und übervernünftige. Bacon dagegen verwarf die Berechtigung dieser Harmonisation, trennte wieder Theologie und Philosophie, aber liess beiden ihre unabhängige Geltung. Die rationalistische Aufklärung lehrt: Was in den Religionen mit der Vernunft übereinstimmt, ist beizubehalten, was wider oder über die Vernunft geht, ist einfach auszuscheiden; so lässt sie die *theologia revelata* in die *theologia naturalis* aufgehen. Wenn das eigentlich Charakteristische, was die Religion von den philosophischen Bestrebungen unterscheidet, hinwegfällt, so kann sie, ihrem eigenthümlichen Wesen nach, als etwas Irrationales, Pathologisches betrachtet werden; die Religion sinkt dann zu einem interessanten Phänomen herab; ihre Geschichte ist eine Geschichte des menschlichen Irrthums, eine Krankheitsgeschichte; sie auf ihren Vernunftgehalt zu prüfen ist kaum der Mühe werth, sie bedarf nur einer psychologischen und geschichtlichen Erklärung. Hiemit endet die Aufklärung. Bacon stimmt mit den Aufklärern überein, indem er die Berechtigung der Vernunft auf ihrem eigenen Gebiete vollkommen anerkennt; er entfernt sich von ihnen, weil er die Religion intact lässt, sie nicht in die Enge treibt und ihre Dogmen nicht durch Philosopheme oder praktische Maximen ersetzt. Was nun Bacon's Stellung zur

Wissenschaft insbesondere betrifft, so verwirft er sie nicht, wie die kirchlichen Heisssporne, noch beschneidet er sie, wie die Scholastiker, sondern er bejaht sie ganz und gar, mag sie mit der Offenbarung übereinstimmen oder nicht. Bacon ist daher in religiöser Beziehung ein Antipode (kein Vorläufer oder Keimträger) der Aufklärung, in wissenschaftlicher Beziehung ist er ein Aufklärer. In religiöser Beziehung ist die Scholastik weit eher die Vorstufe des aufgeklärten Rationalismus zu nennen, als der Baconismus. Bacon's Stellung ist ausserdem eine solche, die nicht den Werth einer blossen Varietät, sondern den einer Species hat. Sie ist mehr als eine vorübergehende Erscheinung. Sie ist ein so wunderbares Auskunftsmittel für die Compromissmenschen, die diplomatischen Naturen, für die Achselträger, die es mit Niemandem verderben wollen, dass sie überall, vor Allem in England, die Stellung der halbgebildeten Majorität geworden ist. Sie ist charakterisirt durch den Mangel an Muth und wahrem Ernst: denn der Ernst des religiösen Sinnes verneint das Wissen oder schmälert seine Rechte; der Ernst des philosophischen (wissenschaftlichen) Sinnes verneint die Religion oder engt sie doch ein. So beginnt denn auch der Anbruch des Aufklärungszeitalters in dem Augenblicke, als die Religion der Philosophie, der Glaube dem Wissen untergeordnet wird; nicht mit Bacon, der sie auseinanderhält, nicht mit der Neuscholastik, die sie zu versöhnen sucht, nicht mit dem Protestantismus, welcher die Aufstellung neuer Interpretationen jüdischer (aber für göttlich erklärter) Literaturdenkmäler als eine That des freien Geistes, als die Emancipation der Vernunft zu rühmen liebt. Kuno Fischer fasst nur darum die Unterschiede zwischen Bacon und der Aufklärung nicht scharf genug auf, weil ihn sein hegelisirender Evolutionismus, auf den wir gleich zu sprechen kommen, daran hindert.

Mag man nun Bacon für einen Mitschuldigen der Aufklärungstendenzen halten oder nicht, so ändert dies an dem allgemeinen Verdicte K. Fischer's so gut wie nichts; es erschüttert nicht seine Ansicht, dass die Aufklärung i. e. eine Philosophie, welche die Geschichte nicht zu erklären im Stande

sei, welche ungeschichtlich, ja geschichtswidrig denke, durch eine andere, geschichtlich denkende überwunden werden müsse. Denkt aber die Aufklärung wirklich so geschichtswidrig, wie K. Fischer behauptet? Untersuchen wir die Grundlage seiner Behauptung.

Wenn die Aufklärung, sagt Fischer, nicht die Religion zu verstehen im Stande ist, so ist sie zur Geschichtserklärung überhaupt nicht gemacht; denn die Religion ist „der Träger des geschichtlichen Lebens im Grossen.“ Den Hut ab vor der Religion, aber das ist nicht wahr. Die Religion ist nur ein Theil des geschichtlichen Lebens. Man kann sie nicht verstehen, man kann sie unzureichend erklären; aber die Geschichte *par excellence* — die Geschichte des politischen und culturellen Lebens — kann trotzdem verstanden und erklärt werden. Man kann für die „Gemüthsverfassungen“, denen die Religion ihren Ursprung dankt, kein Organ haben; folgt aber daraus, dass die Geschichte überhaupt nicht verstanden werden wird? Man wird allenfalls für jene Punkte, wo sich Religion und Politik oder Cultur kreuzen, ein nicht ausreichendes Verständniss haben; das ist aber auch Alles, was sich aus dem religiösen Unverständniss folgern lässt. Hiemit ist Fischer's Deduction schon wesentlich erschüttert; jedoch wir gehen ihr noch weiter nach.

Geben wir auch nicht zu, dass die Aufklärung in jeder Hinsicht geschichtswidrig denke, so bleibt doch noch der Vorwurf übrig, dass sie unfähig sei, die Religion zu erklären, dass sie in Bezug auf religiöse Dinge ungeschichtlich denke, weil sie die Religion *a*) als Aberglaube verneint und *b*) aus Triebfedern erklärt, die Alles sind, nur nicht religiöser Natur.

a) Die Aufklärung verneine die Religion als Aberglaube, sagt K. Fischer. Ich wage es nicht zu leugnen, aber ich behaupte, dies habe mit geschichtlichem oder ungeschichtlichem Denken nichts zu thun. Die Aufklärung kann sich durchaus nicht überzeugen, dass es donnere, wenn Zeus das Haupt schüttelt; dass ein vor zweitausend Jahren verstorbener Jude als eine Incarnation Gottes anzubeten sei; dass Brot und Wein sich bei Anwendung besonderer Ceremonien in das Fleisch

und Blut Christi verwandeln. Sieht man nun eine ganze Welt wirklich noch im Glauben an derlei Dinge befangen oder sieht man sie den Glauben daran heucheln, nun dann bewahre kaltes Blut wer da wolle; Ausdrücke, wie Aberglaube, Wahn, Unsinn stellen sich von selber ein. Wollte K. Fischer den Aufklärern ebenso historisch gerecht werden, wie er es von ihnen verlangt, dann wird er sie mit mir entschuldigen, wenn sie die relativen Vorzüge der einen Religion vor der andern nicht hoch genug veranschlagen, wenn sie verschmähen, das Bischen Sinn und Poësie daran zu goutiren, wie es sich gebührt. Das Alles hat man in der rückläufigen ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, ja schon im vorigen Jahrhundert, nachgetragen; die historische Auffassung der Religion aber hat trotzdem mit der Aufklärung begonnen, da ja diese die Schranken zwischen Heidenthum und Christenthum niederriss und statt überirdischer Quellen die irdischen, nämlich die psychologischen und specifisch historischen Ursprünge der Religionsgeschichte aufzudecken suchte.

b) Die Aufklärung soll ferner die Religion aus Triebfedern erklären, die Alles sind, nur nicht religiöser Natur. „So verwandelt sich im Geiste der Bacon'schen Aufklärung die geoffenbarte oder geschichtliche Religion in ein Gebilde des menschlichen Wahnes, ihre Erklärungsgründe in ein Spiel selbstsüchtiger Triebfedern, die ganze Geschichte der Religion in einen Pragmatismus von Aberglauben, Heuchelei und Priesterbetrug", mit einem Worte, in eine Krankheitsgeschichte des menschlichen Geistes. „Bolingbroke und Voltaire mit ihrem ganzen Gefolge dachten sich wirklich die Religion als Spiel, dessen Regeln unter dem Scheine göttlicher Offenbarungen die menschliche Willkür selbstsüchtig erfunden habe, und sie erklärten die Religion, wie sie dieselbe vorstellten". Diese Citate sind nöthig, um festzustellen, erstens, was K. Fischer meint, zweitens, dass er alles Andere ausser Acht lässt, was die Aufklärer über Religion geschrieben, z. B. Hume's „*Natural history of religion*", gewisse polemische Schriften ausgenommen. Uebrigens, zeigt nicht die Religionsgeschichte auf jedem Blatte ein Wirrsal von Aberglauben, Heuchelei und

Priestertrug? Wenn nicht auf den Höhen der Gesellschaft, so doch in ihren Tiefen? Ohne Zweifel spielen Absichtslosigkeit, guter Glaube, moralische Instincte eine grössere Rolle, als die Aufklärer meinen; jedoch mit ihrem Pragmatismus sind sie keineswegs so durchaus fehlgegangen, wie man im 19. Jahrhundert uns einzureden liebt. Die Religion ihrer Idee nach und in ihren idealsten Ausprägungen ist etwas Anderes, als die Religion in ihrer normalen historischen Erscheinung; sie zu vermengen, ob mit oder ohne Absicht, möge vor Allem Derjenige unterlassen, der sich seines historischen Sinnes rühmt.

Wenn nun der Vorwurf, die Aufklärung verneine die Religion als Aberglaube, ziehe die Religion vor das Tribunal der „gewöhnlichen Logik", den Beurtheiler nicht berechtigt, die Aufklärung des ungeschichtlichen oder geschichtswidrigen Denkens zu zeihen; wenn man der Aufklärung auch nicht vorwerfen kann, sie habe die religiösen Phänomene aus ihrem Ursprunge, ihren Bedingungen zu erklären unterlassen: was bleibt dann noch übrig, das uns bewegen könnte, die Schuldfrage im Sinne des öffentlichen Anklägers zu bejahen? Aber Fischer hält den Haupttrumpf noch in der Hand. Zur vollen Evidenz gelangt, nach seiner Darstellung, die ungeschichtliche Denkweise der englisch-französischen Aufklärung erst durch den Vergleich mit der wahrhaft geschichtlichen Denkweise der deutschen Aufklärung, i. e. Leibnizens, Lessing's, Winckelmann's, Herder's. Wenn man weiss, was geschichtlich denken heisst, so weiss man auch, was nicht-geschichtlich denken heisst. „Die Natur, wie sie Leibniz betrachtet, präformirt die Culturgeschichte, indem sie den Menschen organisirt, darum ist hier die Naturphilosophie schon in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Geschichtsphilosophie zu werden." „Die deutsche Aufklärung zeigte schon in Leibniz die Anlage, geschichtlich zu denken, sie löste und entwickelte dieselbe in Winckelmann, Lessing, Herder. Und vor Allen war es Lessing, der den geschichtlichen Verstand der deutschen Aufklärung frei machte und in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes den Gang der positiven oder geoffenbarten Religionen aus

der Natur der menschlichen Entwicklung rechtfertigte.“ (Bacon 2 p. 460 und 1.) „Die Natur bildet ein continuirliches Stufenreich von Kräften. Wird nicht dasselbe auch von der Menschheit gelten müssen? Sie allein sollte von dem Naturgesetze der Entwicklung ausgeschlossen sein? Was ist das continuirliche Stufenreich menschlicher Bildungen anders, als die Weltgeschichte und ihr Zeitalter? Und wird nicht, was von der Menschheit gilt, nothwendig auch von der menschlichen Religion, was von der menschlichen Vernunft gilt, auch von der Vernunftreligion gelten müssen? Sie allein sollte von dem Entwicklungsgesetze der Geschichte ausgeschlossen sein? Die Entwicklung der Vernunftreligion ist Offenbarung; die Stufen dieser Entwicklung sind die geoffenbarten oder positiven Religionen; das Ziel derselben ist die reine, zum klaren Bewusstsein entwickelte Vernunftreligion.“ (Gesch. d. n. Phil. II. 2. Aufl., p. 811). Also die Leibniz-Lessing'sche Theodicee der Geschichte soll uns lehren, was historisch denken heisst, und indirect zeigen, wie unhistorisch das Denken der Aufklärung beschaffen war. Da diese Dinge im Verlaufe unserer Darstellung ausführlich zur Sprache kommen werden, so seien hier nur wenige Gegenbemerkungen erhoben.

Es ist überaus belehrend, die Verheerungen einer schiefen Methode beobachten zu können. Sein evolutionistisches Vorurtheil nöthigt den Geschichtsschreiber Fischer, in Bacon, als den Urheber der Realphilosophie, den Keim, die Anlage zur späteren stufenweisen Entwicklung derselben hineinzudichten. Es ist ihm *a priori* ausgemacht, dass die gesammte englisch-französische Aufklärung nicht enthalten kann, was Bacon nicht enthält; weil in Bacon's Horizont die Geschichte nicht hineinfällt, muss sie auch jenseits des Horizontes der Aufklärung überhaupt liegen. Und umgekehrt muss Bacon der Anlage nach enthalten, was der Realismus später zur Wirklichkeit macht; weil der letztere sich dem religiösen Glauben feindlich entgegensetzt, muss auch Bacon im Innersten seiner Seele der Religion abgewendet sein. Um seine apriorischen Voraussetzungen zu bewahrheiten, springt K. Fischer mit den Thatsachen derartig um, dass man an seinem eigenen historischen

Sinn irre zu werden berechtigt ist. Er hebt nur dasjenige hervor, was seinen Annahmen günstig ist, dagegen ignorirt er, was ein Montesquieu, Voltaire, Turgot, Condorcet, Hume, Gibbon etc. für die Geschichte gethan haben. Würde Fischer die Aufklärung in ihrer Wahrheit begreifen und nicht als Zerrbild hinstellen, so könnte er leicht seine anderweitigen theoretischen Grillen los werden und mit uns behaupten: Die Aufklärung hat sich um die Geschichte und deren Philosophie verdient gemacht, wie keine Zeit vor ihr und nach ihr.

Die Ergänzung zu Bacon bildet in vielfacher Hinsicht Hobbes. Die Berührungspunkte zwischen Beiden sind leicht zu finden. Schon aus Hobbes' „Definition der Philosophie" leuchtet uns ihre innere Verwandtschaft entgegen. „Die Philosophie," sagt Hobbes, „ist die Erkenntniss der Wirkungen oder Erscheinungen aus angenommenen Ursachen derselben und hinwiederum der möglichen Ursachen aus den erkannten Wirkungen mittels richtiger Schlüsse (*per rectam ratiocinationem*)"[10]) Hobbes schliesst Natur- und Weltgeschichte von der Philosophie aus, so nützlich, ja nothwendig sie sein mögen; denn sie beruhen auf blosser Erfahruug oder Autorität, nicht aber auf Raisonnement.[11]) Die Philosophie zerfällt in die Naturphilosophie (Geometrie, Physik) und die Moralphilosophie.[12])

„Die Geometer haben nun ihr Gebiet vortrefflich behandelt; denn Alles, was dem menschlichen Leben eine Hilfe bietet, sei es die Beobachtung der Gestirne, oder die Beschreibung der Länder, oder die Eintheilung der Zeit, oder weite Seereisen, ebenso alles Schöne an den Gebäuden, alles Feste an den Schutzwehren, alles Wunderbare an den Maschinen, Alles endlich, was die heutige Zeit von der Barbarei vergangener Jahrhunderte unterscheidet, ist beinahe nur der Geometrie zu verdanken; denn selbst das, was die Physik uns genützt hat, verdankt diese erst der Geometrie. Wenn die Philosophen bei der Moral ihre Aufgabe mit gleichem Glück gelöst hätten, so wüsste ich nicht, was der menschliche Fleiss zum Glück der Menschen

in diesem Leben beschaffen könnte. Denn wenn die Verhältnisse der menschlichen Handlungen mit der gleichen Gewissheit erkannt worden wären, wie es mit den Grössenverhältnissen der Figuren geschehen ist, so würden der Ehrgeiz und der Geldgeiz wehrlos sein, da ihre Macht sich nur auf die falschen Ansichten über Recht und Unrecht stützt und das Menschengeschlecht würde eines beständigen Friedens geniessen, welcher nie durch Kämpfe gestört werden würde. Wenn dagegen jetzt der Krieg mit den Schwertern und der Krieg mit den Federn kein Ende nimmt: wenn die Kenntniss des Rechts und der natürlichen Gesetze heute nicht grösser ist, als in alten Zeiten; wenn jede Partei ihr Recht mit Ansprüchen der Philosophen unterstützt; wenn dieselbe Handlung von dem einen gelobt und von dem andern getadelt wird; wenn derselbe Mensch heute das billigt, was er morgen verdammt, und wenn er die eigenen Thaten, wenn von anderen verübt, auch anders beurtheilt: so sind dies deutliche Zeichen, dass die bisherigen moralischen Schriften der Philosophen zur Erkenntniss der Wahrheit nichts beigetragen haben.“[13]) Eine für die Auffassung seiner Philosophie geradezu classische Stelle! Sich selbst schreibt er das Verdienst zu, die vermisste philosophia civilis entdeckt und so für die Moralphilosophie dasselbe geleistet zu haben, was ein Copernikus, Galilei, Keppler, Harvey, Gassendi, Mersenne für die Naturphilosophie gethan haben, die früher um nichts sicherer, als die Weltgeschichte gewesen sei.[14])

Die Erforschung des Gesetzmässigen der menschlichen, also auch der geschichtlichen Handlungen, der Hinweis auf das Beispiel der exakten Wissenschaften, die daran geknüpften Erwartungen, wer kennt nicht dies alles aus der Discussion der unmittelbaren Gegenwart? Der Name Buckle ist in aller Munde. August Comte und Stuart Mill braucht man nur zu nennen, um wenigstens die Gelehrteren unter den Gebildeten an deren verwandte Bestrebungen zu erinnern. Wie weit müssen alle vorangehenden Bestrebungen hinter dem in idealer Ferne schwebenden Ziele zurückgeblieben sein, wenn nach Jahrhun-

derten eigentlich kaum mehr, als eine Wiederaufstellung des allerdings verdeutlichten Problems erreicht zu sein scheint. Jedenfalls darf man den Schluss ziehen, Hobbes habe die Verhältnisse der menschlichen Handlungen nicht mit der gleichen Gewissheit erkannt, „wie solches mit den Grössenverhältnissen der Figuren geschehen ist," und es sei ihm misslungen, „die Erscheinungen des sittlichen Verhaltens der Menschen aus den richtigen Ursachen abzuleiten." Die Gründe des Misslingens liegen offen zu Tage.

Hobbes verliert das Postulat, zu den Erscheinungen die Ursachen und zu den Ursachen die Wirkungen aufzuweisen, sofort aus den Augen. Ihm ist das Theoretische Nebensache; er will nur eine Basis, um darauf sein System ethischer Vorschriften zu bauen. Um die letzteren ist es ihm zu thun; die standen ihm von vorneherein unerschütterlich fest. Wo wir Untersuchungen über den Causalnexus der menschlichen Handlungen erwarten, da stossen wir auf ein Gehege von Imperativen; wir sehen, ein weiteres Eindringen in die Natur staatlicher Gebilde ist da nicht möglich. Es ist eine alte und recht erklärliche Geschichte, diese Confusion von Sein und und Sollen, von Staatswissenschaft und Staatskunst, von Thatsachen und Vorschriften, von Realem und Idealem. Schon die sachliche Schwierigkeit stellt sich der Aufgabe hindernd in den Weg. Gegen die Probleme des menschlichen Lebens sind die der Naturwissenschaften verhältnissmässig einfach — und wie lange hat es gedauert, welchen Aufwand von Scharfsinn erfordert, bis die am wenigsten complicirten Probleme, die der Astronomie, ihre Lösungen gefunden haben. Wenn sich nun einer an das Verwickeltste, Unentwirrbarste macht, was sich denken lässt, so liegt die Unmöglichkeit des Gelingens auf der Hand. Er kann aber nicht warten. Der Trieb seines Herzens, das Bedürfniss seiner Zeit heischen gebieterisch, auch im Chaos Fuss zu fassen. Er nimmt dann auf gut Glück irgendwo seinen archimedischen Punkt ein. So ist es nun einmal, und in dem Dilemma geräth jeder, auch mit den lautersten Absichten, auf die gleichen Irrwege. Er begnügt sich mit einer vorläufigen theoretischen Einsicht;

seine praktischen Normen holt er sich anderswoher und modificirt darnach auch das Bischen Einsicht, das er durch Beobachtung gewonnen.

Hobbes ist, wie alle anderen, mit einem Inventar von Ansichten, Wünschen, Zu- und Abneigungen, Idealen und Principien an seine Aufgabe herangetreten. Für sie eine rationelle Unterlage zu gewinnen, einen logischen Rahmen, ein Gerüste, das war sein Bestreben. Jene müssen wir daher als das Prius, das schon Fertige ansehen, während doch Hobbes bei seiner Darstellung umgekehrt vorgeht. Er will uns glauben machen, er hat es wohl selber geglaubt, dass sie Folgesätze seiner erfahrungsgemässen Einsichten in die Menschennatur und das Wesen der Welt seien. Alle Künste seiner deductiven Methode vermögen uns nicht zu täuschen. Wir werden uns darüber nicht verwundern. Die Gewohnheit vieler Gelehrten, die Geschichte des geistigen Lebens rein aus dem Intellekt zu construiren — vielleicht um ihr eigenes absichtsvolles Treiben zu verhüllen — darf uns nicht irre machen. Die Voraussetzung rein sachlicher Motive ist eine Courtoisie, die man, so lange als möglich, gegen Zeitgenossen übt, weil die Bloslegung der Wurzeln des litterarischen Producirens eine gar heikle Sache ist. Es ist gut, nach herkömmlicher Sitte dem blinden Fanatismus, der Verleumdung und der Flegelei zu steuern. Jedoch die längst vergangene Zeit fordert solche Rücksichten nicht; die abgeschlossenen Erscheinungen bewahren uns auch eher vor falschen Unterschiebungen. Im Willen und dessen Affectionen müssen wir die Kraft suchen, die Hobbes' Sätze emporgetrieben hat; sie waren ja zunächst bestimmt, praktisch zu sein, d. h. den Willen zu beeinflussen. Nur dürfen wir mit diesen idealen, ausnahmslos auf das Wohl der Menschheit und die Sache selbst gerichteten Willensbestrebungen nicht jene gemeinen Tendenzen vermengen, wie sie der Lohnschreiberei eigenthümlich sind und nur dem eigenen Interesse im niedrigsten Sinne des Wortes dienen. Hobbes gehört vielmehr zu den seltenen Denkern, welche rücksichtslos ihrem eigenen Kopfe folgen, kein Schwanken kennen, ja durch ihr Leben Zeugniss ablegen für die Tiefe ihrer Ueberzeugung.

Wenn Hobbes selbst nicht an vielen Orten mit Fingern dorthin gezeigt hätte, wo die Wurzeln seiner Sätze meistens zu suchen sind, so würde uns seine Geschichte der englischen Bürgerkriege — Behemoth — die Nase daraufstossen. Punkt für Punkt können wir da verfolgen, wie die hobbesischen Doktrinen sich im Gegensatze zu den revolutionären Ideen der Zeit Karl I. gebildet haben. Den Papisten z. B. stellte er seine Theorie des Verhältnisses von Kirche und Staat, seine geschichtlichen Deductionen aus dem Alten und Neuen Testamente, seine Verwerfung der universitären scholastischen Philosophie entgegen.[15]) Sein Kampf gegen die aristotelische Staatslehre und die Alten überhaupt ist erklärlich aus seinem Widerspruch gegen die antiken Freiheitsideen, mit denen die Phraseologie seines Zeitalters zu klappern gewohnt war.[16]) Seine Polemik gegen die Theilung der Gewalten entsprang im Gegensatze zu den Ansprüchen der Parlamente.[17]) Alles aber wird beherrscht von einer allgewaltigen Sehnsucht nach Frieden. Der innere Friede des nach aussen hin abwehrbereiten Staates ist sein oberstes Ideal. Alles nun, was nach seiner Beobachtung der zeitgenössischen Geschichte dazu beigetragen hat, den Frieden des Inselreiches zu stören, und was analogerweise den Frieden auch anderswo zu stören vermöchte, das wird bekämpft. Um nun den Frieden für alle Zeiten zu sichern, wird das alles verschlingende Staats-Ungeheuer, Leviathan, erdacht. Es liegt etwas durchwegs Schöpferisches, Geniales in Hobbes' Entwürfen, denn an Vorbildern mangelte es ihm. Man pflegt nach Frankreich hinzudeuten, wenn man von Hobbes spricht. Ohne Zweifel lernte er die Segnungen des Friedens in dem Staate Richelieu's, wohin ihn seine Schicksale des öfteren führten, über alles schätzen.[18]) Aber weder der Staat Richelieu's, noch der Ludwig XIV., oder des aufgeklärten Despotismus entspricht der Strenge seiner Lehre. Erst die Staatsungeheuer des 19. Jahrhunderts nähern sich in ihrer Omnipotenz seinem Ideale der obersten Gewalt, mindestens in den Augen desjenigen, der den Schein nicht für Wesenheit ansieht.

Um den Sinn dieser Erörterungen zusammenzufassen, sei wiederholt, dass Hobbes' Lehren nicht durchwegs Folgerungen aus den Gesetzen der Menschennatur sind, wie er glaubt und zu glauben uns zumuthet, sondern ihren ganz zeitlichen Ursprung an der Stirne tragen; aber durch die Energie seines Denkens gewinnen sie eine weit über die Zeit hinausragende Bedeutung. Schon die geometrische oder abstracte Methode des grossen Staatslehrers erweist sich als unfähig, die Gesetze der menschlichen Handlungen aufzuspüren. Stuart Mill weiss uns darüber in breitester Manier aufzuklären; er warnt uns vor dem Pfade, auf dem der illustre Hobbes in's Bodenlose gerathen ist. „In der geometrischen Theorie von der Gesellschaft," sagt er, „scheint man vorauszusetzen, . . dass jede von den gesellschaftlichen Erscheinungen aus Einer Kraft, aus einer Eigenschaft der menschlichen Natur entspringt.... Es kann nicht nothwendig sein, etwas zum Erweis oder zur Erläuterung des Satzes beizubringen, dass dies nicht die wahre Beschaffenheit der socialen Phänomene sei. Es gibt unter diesen, den zusammengesetztesten und modificirbarsten aller Erscheinungen keine einzige, auf die nicht unzählige Kräfte Einfluss üben, die nicht von einer Verbindung sehr vieler Ursachen abhängen. Wir haben daher nicht zu beweisen, dass die fragliche Ansicht eine irrige ist, sondern nur, dass der Irrthum begangen wurde, dass eine so falsche Vorstellung von der Art der Erzeugung socialer Phänomene wirklich gehegt worden ist."[19]) Nach alledem wäre es ganz überflüssig, uns mit Hobbes noch näher einzulassen. Wir hätten genug gethan, die Anmassungen des auch sonst übel angeschriebenen Denkers mit seinen (horribile dictu) materialistischen und atomistischen Anwandlungen einfach abzuweisen. Es geht nun doch nicht recht, über Hobbes, wie über einen misslungenen Versuch zur Tagesordnung überzugehen. Dazu ist der Mann viel zu gross. Es gibt Irrthümer, die 99 Mal mehr werth sind, als platte Wahrheiten, die der Vergebung nicht bedürfen. Hobbes' Darlegungen sind von so unsterblicher Gewalt, dass sie auch den Widerstrebenden zum Widerspruch oder zur Beistimmung an den Haaren herbeizerren. Alle politischen

und moralischen Schriften der letzten Jahrhunderte starren von offenen oder geheimen Ausfällen wider den tapfern Briten. Ganze Systeme hat man auf einzelne seiner Sätze gebaut oder im diametral entgegengesetzten Sinne mit dem kritischen Schwert in der Faust errichtet.[20]) Und was mehr gilt, als dies alles: die grössten Philosophen haben ihn stets als Ihresgleichen betrachtet, und namentlich hat Schopenhauer oft dem Gefühl seiner geistigen Blutsverwandtschaft mit Hobbes Ausdruck gegeben.[21]). Wir wollen desshalb nicht rufen: Hobbes ist abgethan, vivat sequens.

Hobbes' Doktrin zerfällt in zwei Theile; den einen formiren die thatsächlichen Grundlagen, den zweiten die daraus gefolgerten Vorschriften. Der Mensch ist so und so beschaffen, wie muss der Staat demnach organisirt sein und welche Pflichten erwachsen den Bürgern aus der Theilnahme an den Wohlthaten des Staates? Hand in Hand mit der Doctrin geht die Beweisführung, dass dieselbe nicht allein vernünftig, sondern auch christlich sei. Diesen systematischen Gang hält Hobbes in den Elementa philos. und im Leviathan ein.

Er beginnt mit der psychologischen Fundamentirung seiner philosophia civilis. Welcher Abstand zwischen seinen Sätzen und den superstitiösen Ungeheuerlichkeiten Bodin's! Ja, welcher Unterschied zwischen Hobbes und Cartesius! Man kann Hobbes ebensowohl den Bahnbrecher der neuen Psychologie nennen, wie Descartes, obgleich diesen alle bevorzugen werden, die das Bedürfniss einer unsterblichen, in der Zirbeldrüse oder sonstwo sesshaften Seele hegen. Hobbes befasst sich mehr mit der Analyse der psychischen Erscheinungen, als mit Behauptungen über die Natur der menschlichen Seele, ihre Beziehungen zum Körper, ihre Vollkommenheit im Vergleich zur Thierseele, oder mit der moralischen Abschätzung der Affecte. Unter allen Erörterungen des Philosophen nimmt eine unsere Aufmerksamkeit besonders gefangen. Dies ist das eminent geschichtsphilosophische Problem der Willensfreiheit. Man kann es die Grund- und Vorfrage aller Geschichtsphilosophie, ja alles Philosophirens über menschliche Verhältnisse nennen. Ihre Gegner recrutiren sich vorzüglich aus dem Lager der Providenzgläu-

bigen und der Vertechter eines „liberum arbitrium indifferentiae". Als Kern des Problems ist die Frage zu betrachten, ob sich das Gesetz der Ursächlichkeit in demselben strengen Sinne auf menschliche Handlungen, wie auf alle anderen Phänomene erstreckt.[22]) „Ich behaupte", sagt Hobbes, „dass nichts von sich selbst seinen Ursprung nimmt, sondern Jegliches durch die Wirkung einer andern ausserhalb gelegenen Ursache anfängt. Und dass demnach, wenn nun jemand eine Begierde oder den Willen zu etwas hat, was er unmittelbar vorher nicht begehrte oder wollte, die Ursache seines Wollens nicht der Wille selbst, sondern etwas anderes ist, das nicht in seiner Abhängigkeit steht. Da es nun über allen Streit erhaben ist, dass von willkürlichen Handlungen der Wille die nothwendige Ursache ist, und dem eben Gesagten zufolge, der Wille durch von ihm unabhängige Dinge verursacht wird: so folgt, dass willkürliche Handlungen insgesammt nothwendige Ursachen haben, und demgemäss necessitirt sind. Die gewöhnliche Definition eines frei Handelnden involvirt einen Widerspruch und ist unsinnig, da sie aussagt, eine Ursache sei zureichend, d. i. nothwendig, und die Wirkung könne trotzdem ausbleiben."[23])

Das Resultat seiner Untersuchungen über den Menschen ist der Naturzustand, status naturalis, dessen Beschaffenheit durch die Schlagworte: „bellum omnium contra omnes" und „homo homini lupus" gekennzeichnet wird. Er schildert den Menschen mit seinen Affekten und Leidenschaften, das Getriebenwerden von Begierde zu Begierde, den unstillbaren Hunger, der vergeblich nach Sättigung ringt, den Kampf um die grosse Angelegenheit des Daseins, die conservatio sui, und den Kampf um die Anerkennung, wie man neuestens alle jene Bestrebungen nennt, die auf die Hinaushebung des Ich über die Mitmenschen zielen. „So finden sich denn in der Menschennatur 3 Hauptursachen zu Kampf und Streit: competitio, Vertheidigung, Ruhmsucht; die erstere ist auf Herrschaft, die zweite auf Sicherheit, die letzte auf fremde Meinung gerichtet. Darnach kämpft man erstlich um Gewinn, dann um das eigene Heil und schliesslich um Possen. . . So lange es daher keine zwingende Gewalt gibt, so lange bleibt offenbar der Zustand

der Menschen jener, den ich den Krieg Jedes gegen Jeden genannt habe.“ [24])

Es gibt kein beliebteres Missverständniss des Hobbesischen Naturzustandes, als das, ihn für eine rein geschichtliche Fiction anzusehen. Es ist falsch, zu behaupten, Hobbes habe mit seinem Naturzustande nichts anderes gemeint, als den regulären historischen Vorläufer der Staatengründung. Ohne Zweifel hat sich diese unklare Vorstellung in einige seiner Sätze eingeschlichen. Aber hiemit ist nicht erschöpft, was Hobbes eigentlich gemeint hat, noch was eigentlich darin liegt. Dass ein solcher Naturzustand sammt Vertragsabschluss den historisch renommirten Staatengründungen offenbar nicht vorausgegangen sei, pfiffen schon die kritischen Spatzen des 17. Jahrhunderts auf den Dächern. Was Hobbes mit seiner grossen Entdeckung eigentlich gemeint hat, lässt er nicht im Unklaren. „Wenn du eine Reise antrittst, warum suchst du Genossen, trägst du Waffen? wenn du schlafen gehst, warum verriegelst du deine Thüre? Und wenn du so unter dem Schutze der Gesetze, sowie ihrer Diener handelst, welche Meinung hegst du offenbar über deine Mitbürger, Nachbarn, Hausgenossen? Du setzest eben auch den Naturzustand voraus.“ Er verweist auf die Naturvölker, die Americani, auf die Erfahrungen aus den Bürgerkriegen. Zugegeben, sagt er, es habe diesen Kriegszustand des Einzelnen niemals gegeben, so ist doch das Verhältniss von Staat zu Staat stets das bellum omnium gewesen. [25]) Der Naturzustand ist demnach keine Fiction, sondern das ganz Oberste, Unveränderliche der Menschennatur, das zeitweilig Verborgene, durch Zwang Niedergehaltene, welches aber immer wieder bei guter Gelegenheit hervorbricht, das radical Böse im Menschen, die incarnirte Bestie. Wenn Hobbes geirrt hat, so hat er darin geirrt, dass er den nur äusserlich erzwungenen Friedenszustand des status civilis in viel zu scharfem Gegensatze zum status naturalis sieht. Er hätte leicht zu erkennen vermocht, dass die nämliche Menschennatur den alten Kampf unter der Decke weiterkämpft, mit andern, gleichwohl noch immer entsetzlichen Mitteln; dass der Staat nur immer ein Resultat der vorausgegangenen Kämpfe

ist, die Gesetze und Ordnungen hingegen der Ausdruck des Verhältnisses der Sieger zu den Besiegten, der Unterdrücker zu den Unterdrückten sind. Aber das lag ihm ferne. Sein Staat ist jene Gewalt, die den äusseren Frieden erzwingt, den Bürgerkrieg verhindert, jeden Uebergriff zu Boden schlägt. Die Staatsform ist ihm darum gleichgültig, wenngleich die absolute Monarchie die meisten Garantien für die Vollführung der staatlichen Aufgaben bietet.[26])

Auch noch bei der Darlegung des Uebergangs vom Naturstande zum Staate befinden wir uns auf realem Boden. Von denjenigen Seiten der Menschennatur, die zur bürgerlichen Gemeinschaft hinführen, sie erhalten und, wo sie gelöst ist, wieder herstellen, haben wir zunächst gewisse Affecte, wie Furcht, Begehrlichkeit, vor allem aber die Vernunft in Anschlag zu bringen. „Die menschliche Natur", so formulirt Hinrichs[27]) den hobbesischen Gedanken, „reagiert in den natürlichen Gesetzen ihrer Bewahrung selbst gegen ihre unnatürliche Vernichtung". Die Vernunft nämlich spricht in Gesetzen, welche das dem Menschen Schädliche verbieten, das Nützliche gebieten. Auf diesen „Naturgesetzen" — Hobbes zählt deren zwanzig — erheben sich Sittlichkeit, Recht, Staat. Die „Naturgesetze" gehören noch zur Naturseite, sind ewig, unveränderlich, göttlich und christlich; ohne sie würde nie der „homo lupus" zum „homo deus" sich umbilden können. Allein die Vernunftgebote reichen nicht aus, sie binden nur das Gewissen, während die Leidenschaften zu Uebertretungen führen. Die Naturgesetze können erst dann zur Herrschaft gelangen, wenn das Schwert der Gerechtigkeit für ihre Beobachtung Sorge trägt.[28])

Nunmehr gerathen wir mit Hobbes aus dem Reich des Seienden in das des Seinsollenden. Zwischen beiden schieben sich Uebergangsformen ein. Ich rechne hieher die Vertragstheorie, die natürlich nur als ideale Norm der Staatenbildung gelten kann, aber die Prätension hervorkehrt, für etwas Thatsächliches zu gelten.[29]) Von da ab verlieren wir den festen Boden immer mehr unter den Füssen, obgleich

auch ein auf das Thatsächliche ausschliessend gerichteter Geist zuweilen überraschende Belehrung finden wird.[30])

Hobbes macht auch in der Auffassung der Religion Epoche. Seine Entstehungsgeschichte der Religionen zumal ist von geschichts-philosophischer Bedeutung.[31]) Hobbes arbeitet hier an dem grossen Thema des englischen Deismus mit. Die Betrachtung des Gegenwärtigen und die Sorge für das Zukünftige treiben den Menschen zur Erforschung der Ursachen an. Er kömmt zuletzt auf eine Ursache der Ursachen, Gott. Auch der Sorgloseste wird von einer instinctiven Furcht vor unsichtbaren Mächten, denen die Phänomene der Welt zugeschrieben werden, beherrscht. Die Bangigkeit vor der unbekannten Zukunft, die unsterbliche Sorge und Angst, die an des Menschen Seele zehren, wie die Geier an der Leber des Prometheus, führen zu einem andauernden Verhältniss zwischen dem Menschen und seinen erdichteten Göttern. Es ist jedoch ein Wahnglaube, ein Glaube an falsche Ursachen; scharfen Blickes erkennt Hobbes die principielle Feindschaft zwischen Götterglauben und Naturwissenschaft, als welche auf die wahren Gründe der Dinge gerichtet ist. Mit überraschender Klarheit entwickelt er die Genesis des Geisterglaubens, des Animismus, des Cultus. Solche Erklärungsversuche deductiver Art ziehen sich durch die ganze Aufklärungslitteratur hin und haben durch die empirischen Forschungen der comparativen Ethnologie oft eine nachträgliche überraschende Bestätigung erhalten. Mit der wunderbarsten Geistesfreiheit betrachtet Hobbes die politische Seite der Religionen. Allein in Kürze werden wir gewahr, dass auch dieser freie Kopf über gewisse Schranken nicht hinweg kann. Er scheidet die Religionsstifter in solche, die ihre eigenen Einbildungen, und solche, die göttliche Offenbarungen vorgetragen haben. Ueber jene bringt er die später herrschend gewordene Ansicht vor, als wären sie vornehmlich von schlauen Ueberlegungen geleitet gewesen, die Weltmächte der menschlichen Schwäche und Dummheit ihren Zwecken entsprechend auszubeuten. Ueber die letzteren — es lohnt nicht die Mühe, den Kohl aufzuwärmen. Wenn man das Kapitel über die Religionen im Leviathan liest (c. 12), so

kömmt einem wiederholt die Vermuthung, namentlich da, wo die Analogie mit Händen zu greifen ist, Hobbes habe, wie Voltaire, den Sack geschlagen und den Esel gemeint. Allein Hobbes ist nur anti-papistisch, aber nicht anti-christlich gesinnt. Gegen einen Satz von oberflächlicher Verdächtigkeit kann man einen Folioband voll unzweideutiger Beschränktheit in die Wagschale werfen. Sein Gesichtskreis ist nicht nur durch einen himmelhohen Zaun religiöser Traditionen eingeengt, sondern Hobbes hat auch aus eigenem Antriebe längs desselben eine Barriere gezogen, welche die Farben seines Systems trägt.

Hobbes ist Theist, ja noch mehr, offenbarungsgläubiger Christ. Man tritt bei ihm durch die nüchtern gehaltenen Vorgemächer psychologischer Erörterungen und die wohl eingerichteten Wohnräume praktischer Vorschriften in dunkle Hinterstübchen, die mit dem altehrwürdigen Gerümpel jüdisch-christlicher Ueberlieferungen angefüllt sind. Und diesen Mann nannte man einen Atheisten! Der Sinn seiner weitschweifigen Erörterungen unterliegt jedoch für den Unbefangenen keiner Zweideutigkeit.[32]) Sein Ziel ist die Nachweisung, dass seine theoretischen Deductionen mit dem richtig interpretirten Worte Gottes übereinstimmen. Für seine frommen Leser war diess gewiss die Hauptsache; für seine unfrommen Leser ist dieses Bemühen nur von culturhistorischem Interesse.

Unter den anti-anglikanischen Lehrmeinungen hatten sich während der Revolutionskämpfe zwei hervorragend bemerkbar gemacht: Die papistische Lehre vom Reiche Gottes auf Erden mit den Imitationen der Sektirer, und dann eine eigentliche Gewissensfrage: wie weit nämlich die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit mit der Sorge für das ewige Heil vereinbar sei. Hobbes musste die Doppelfrage beantworten: Was ist das Reich Gottes auf Erden[33]) und was der Inbegriff der zur Seeligkeit unumgänglich nothwendigen Lehren?[34]) Die Antwort erfolgt am Leitfaden der Bibel. Die Herrschaft Gottes umfasst Himmel und Erde. „Mögen die Menschen wollen oder nicht, Gott bleibt der König der ganzen Erde, und selbst wenn Gottesleugner sein Dasein oder seine

Vorsehung bestreiten, wird er desshalb nicht seines Thrones verlustig.“ [35]) Das eigentliche Reich Gottes ist ein zweifaches. „Zunächst ein natürliches, wo er mittels der Gebote der rechten Vernunft regiert; es ist ein Universalreich und umfasst wegen der allen Menschen gemeinsamen vernünftigen Natur alle, welche Gottes Macht anerkennen. Zweitens ein prophetisches Reich, in dem Gott auch durch das prophetische Wort regiert; es ist ein besonderes Reich, weil Gott nicht allen Menschen positive Gesetze gegeben hat, sondern nur einem besondern Volke und bestimmten von ihm auserwählten Menschen.“ [36]) Seine Untersuchungen culminiren in dem Satze, dass im natürlichen Reiche alle religiösen Angelegenheiten dem Staate zukommen. Ganz in gleicher Weise verhält sich Hobbes zu den geschichtlichen Erscheinungen der jüdischen und christlichen Zeit. Er belehrt uns, Gott habe Abraham mitten unter abergläubischen Völkern zum alleinigen Haupte der wahren Religion erhoben, und zeigt nun an jeder Phase der jüdischen Geschichte, der Hohenpriesterherrschaft und dem Königthum — dass die Summe der beiden Gewalten, der bürgerlichen und geistlichen, stets in Einer Person vereinigt gewesen seien. [37]) Christi Reich sei nicht von dieser Welt und nehme erst mit dem Tage des Gerichtes seinen Anfang. Er beseitigt alle Prätensionen vornehmlich papistischer Herkunft (Bellarmin), um schliesslich die Forderung zu stellen, auch im christlichen Staate könne die oberste Gewalt in geistlichen und weltlichen Dingen, gleich der Constantin's, nur Eine sein. [38]) Zur Seligkeit seien nur zwei Dinge nothwendig: der Glaube an Jesus als den Messias und der Gehorsam, den man den bürgerlichen und moralischen Gesetzen schulde. [39]) Zum Schluss führt er noch die historische Frage, wieso es gekommen sei, dass seit den Tagen der Apostel auch unter Christen der Kampf ohne Ende wüthe, auf folgende 4 Hauptpunkte zurück: 1) Auf falsche Schrifterklärung. 2) Auf die Ueberreste des Heidenthums, wozu er den Dämonenglauben, die katholischen Ceremonien u. dgl. rechnet. 3) Auf die Versetzung der Religionslehre mit antiken, vorzüglich aristotelischen Philosophemen. 4) Auf falsche und erdichtete Tradi-

tionen.[40]) Ueberall bleibt Hobbes seinem Grundsatze treu: Actiones ab opinionibus ortum habent.

Hobbes' Bedeutung für uns können wir unter folgenden Hauptgesichtspunkten recapituliren: 1) Seine principielle Auffassung der menschlichen Handlungen als nothwendiger und causal bedingter Phänomene. 2) Die Basirung des staatlichen und geschichtlichen Lebens auf seine psychologischen Annahmen. 3) Der Entwurf einer zusammenhängenden, originellen Weltansicht, die den Uebergang bildet zu einem Systeme wenigstens theilweise darauf basirter Normen und Pflichtgebote. 4) Die Verwendung seines Systems, das von den landläufigen christianisirenden und antikisirenden Speculationen wesentlich verschieden ist, als eines Masstabes zur Kritik der Zeitgeschichte (Behemoth) und namentlich der Religionsgeschichte.

Anmerkungen zum vierten Capitel.

[1]) Kuno Fischer: Francis Bacon und seine Nachfolger (2. A. Leipzig, 1875), p. 20.

[2]) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die nachfolgenden Erörterungen sich an Schopenhauer'sche Ideen anlehnen.

[3]) Fischer l. c. 463 f.

[4]) Baco: De dignitate et augmentis scientiarum lib. II. c. 1—10. Wenn Ch. de Rémusat in seinem Buche: Bacon, sa vie, son temps (2. éd. Paris, 1858) sagt: „Le premier il a songé à l'histoire littéraire" (p. 188), so ist das eine Phrase. Ohne Rhetorik kann man nur behaupten, dass Bacon sich eine so umfassende Vorstellung von einer Geschichte des geistigen Lebens gemacht hat, wie bis dahin niemand anderer, und wie sie auch in Zukunft nie ein Mensch wird realisiren können.

[5]) De dign. et augm. II, 11.

[6]) K. Fischer p. 273, 4.

[7]) Ib. 291.

[8]) Ib. 457. Die auf den nächsten Seiten behandelten Stellen finden sich p. 455—461.

[9]) Kant's Werke ed. Hartenstein IV, 161.

[10]) Hobbes: De corpore I, 1, 2.

[11]) Ib. I, 1, 6.

[12]) Ib. I, 1, 7—9. Vgl. Leviathan 9. Cognitionis duae sunt species. Altera facti; et est cognitio propria testium, cujus conscriptio est historia. Dividitur autem in naturalem et civilem, quarum neutra pertinet ad institutum nostrum . . . Altera est consequentiarum vocaturque scientia; conscriptio autem ejus appellari solet philosophia.

[13]) De cive. Vorwort an den Leser.

[14]) Dedicationsepistel zu de corpore.

[15]) Behemoth p. 490 ff.
Leviathan vom 32. cap. angefangen; De cive c. 15—17.

[16]) Behemoth p. 499; Lev. c. 46.

[17]) De cive 12. cap., wo alle Meinungen aufrührerischer, d. h. staatsverderblicher Art aufgezählt werden; es sind die Schlagworte der Parteien jener Tage.

[18]) Ranke, Englische Geschichte V. (S. W. XVIII.), p. 154.

[19]) St. Mill, Logik VI. c. 8, 1 (Gomperz'sche Gesammtausgabe Bd. VI, p. 294).

[20]) Wenn man auf kurze und angenehme Art erfahren will, was von Seiten der politischen Freisinnigkeit und der philosophischen Befangenheit gegen Hobbes vorgebracht zu werden pflegt, so lese man Rémusat's Essay ((Revue de deux mondes t. 88), da eine Vereinigung beider Richtungen wohl nur in Frankreich möglich ist.

[21]) Der „grosse Philosoph" Hegel macht jedoch eine Ausnahme; denn seine Darstellung der Hobbesischen Lehren (Vorles. über Gesch. der Phil. III) ist die schäbigste unter den circa zwei Dutzend, die ich kenne.

[22]) vgl. besonders Buckle im 1. Cap. seines Werkes u. Mill, Logik VI, 2.

[23]) Of Liberty and necessity (Hobbes, Works, London 1750, p. 483). vgl. Schopenhauer S. W. IV, p. 74—76. (Ueber die Freiheit des Willens.)

[24]) Lev. 13.

[25]) Ibid.

[26]) De cive c. 7.

[27]) Hinrichs: Gesch. der Rechts- und Staatsprincipien I, p. 136.

[28]) De cive c. 2—4. Lev. 14, 15.

[29]) Lechler (Gesch. des engl. Deismus) spricht mit Recht von einem „Mangel an Unterscheidung zwischen der idealen und realen Betrachtung" und einem „Mangel an Klarheit über das Verhältniss von Idee und Geschichte" (p. 107).

[30]) Die concretere Haltung der Elementa phil. de cive dürfte der mehr abstracteren und doctrinären des Leviathan in jeder Hinsicht vorzuziehen sein. Vgl. Kirchmann's Uebersetzung der „Abhandlung über den Bürger" (Leipzig 1873) p. 282. Nach dieser Uebersetzung sind einige Stellen mit geringen Abänderungen angeführt.

[31]) Lev. 12.

[32]) Feuerbach Gesch. der neueren Phil. (S. W. IV, p. 112) sagt: „Im Besonderen, Wirklichen ist er allerdings Materialist, Atheist, aber en général ist er Theist." Die Verketzerung, im engeren Sinne des Wortes, ist heutzutage wohl nicht mehr so beliebt, wie in der Zeit des Hobbes oder seines Vertheidigers Gundling. Aber ganz unverdächtig ist der Mann doch noch immer nicht, der keinen Compromiss kennt, sondern rücksichtslos die Kirche dem Staate unterwirft. Schriftsteller, welche drastische Ausdrücke lieben und geschickt sind in geistreicher oder paradoxer Fassung ihrer Lehren, die Fundgruben der Citate und geflügelten Worte, haben das Unglück, dass man solche herausgerissene Fragmente nicht mehr in ihrem ursprünglichen, sondern entweder in einem conventionellen oder nach individuellem Ermessen hineingedichteten Sinne auffasst. Ich sage dies in Bezug auf Hobbes, berühmten Satz: Mysteria autem ut pillulae,

si deglutiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur. Im Zusammenhang gelesen heisst das so viel als: es gibt in der Offenbarung Sätze, die nicht widervernünftig, aber übervernünftig sind, deren die Vernunft nicht Herr zu werden vermag; es ist daher heilsamer, sie zu lassen, wie sie sind. Das ist ein uraltes Auskunftsmittel der Theologen, das bei denselben Leuten nicht nur keinen Anstoss, sondern sogar Bewunderung erregt, die sich bekreuzen, wenn sie es bei Hobbes vorfinden oder eben nur als herumflatterndes Aperçu kennen. In diesem Zustande benützt es auch K. Fischer (Bacon p. 543), die innere, persönliche Religiosität des Philosophen zu verdächtigen. Er sagt zwar nicht so oder so, damit man nicht sagen kann, er habe so oder so gesagt; aber zu verstehen ist er doch. Sein [illegible]liches Vorurtheil und seine geschichtsbaumeisterlichen Gelüste verlangen, den antireligiösen Kern in jedem Vertreter der Realphilosophie bloss zu legen; überhaupt ist dieser Hobbes unartig genug, in die sonst so elegant durchgeführte Construction nicht recht zu passen.

[33]) De cive 15—17; Lev. 40—42.
[34]) De c. 18; Lev. 43.
[35]) De c. 15, 2.
[36]) Ib. 15, 4.
[37]) De c. 16; Lev. 40.
[38]) De c. 17; Lev. 42.
[39]) De c. 18; Lev. 43.
[40]) Leviathan IV l. De regno tenebrarum c. 44 ff.

V. Capitel.

Die Aufklärung in England.

Die Naturwissenschaften. — Locke. — Deisten. — Moralisten. — Bolingbroke.

Hobbes hatte sich aus dem Widerstreit der Meinungen, dem Kampfe der Parteien hinweg nach der Verwirklichung seines ruh- und friedseligen Staatsideals gesehnt. Einer ähnlichen Reaction der Stimmung folgten jene Männer, die, halb verzweifelnd an der Möglichkeit einer allgemein giltigen Lösung, sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts zur Pflege der rein empirischen, experimentirenden und calculirenden Naturforschung zusammenfanden. „Nach dem Vorgange Bacon's war die Absicht darauf gerichtet, zwar künftig einmal ein System zu Stande zu bringen, in welchem die Ursachen der Dinge erklärt würden, zunächst jedoch von aller Theorie zu abstrahiren und sich mit der Erforschung der Thatsachen zu begnügen.“ [1]) Aus der so entstandenen Royal Society ist die grösste naturphilosophische, wie die Engländer sagen, Entdeckung der Neuzeit — Newton's Gravitations-Theorie — hervorgegangen. Man pflegt den grossen Umgestaltungen der Naturwissenschaft eine übertriebene culturhistorische Bedeutung beizulegen. Man erinnert an die Consequenzen, die daraus gezogen worden sind oder sich ziehen lassen. Man schreibt einem Copernikus, Keppler, Galilei, Newton die Zerstörung der geocentrischen Weltauffassung zu, etwa wie die Zerstörung

der anthropocentrischen einem Lamarck und Darwin; ja man sucht die Neugestaltungen auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit mit diesen physikalischen Theoremen in eine Art Causalnexus zu setzen. Die Naturkundigen von heute sind sich ihres grossen Einflusses bewusst und möchten doch gar zu gerne auch ihren Vorläufern den Glanz einer Culturmission gönnen, der natürlich wieder auf sie selber zurückfällt, während sie den Philosophen, den Idealisten, den Poeten, den Männern der Geisteswissenschaft höhnend das finstere Mittelalter als die Zeit ihrer Herrschaft vor Augen stellen. [2]) Dem Historiker wird es erlaubt sein, einige abkühlende Bemerkungen daran zu knüpfen. Die freiere Weltanschauung der Neuzeit erwuchs auf ganz anderen Grundlagen, es war eine andere Serie von Köpfen und Generationen, die nebst hundert anderen Argumenten auch das schwere Geschütz der naturwissenschaftlichen Entdeckungen ins Feld führten. Die Bewegungen der Himmelskörper, die Umlaufsgesetze, ihre mathematisch-physikalische Begründung sind von den allberühmten Männern entdeckt worden; allein was daraus in Hinsicht auf den Kirchenglauben, das System der Dogmen, das Verhältniss Gottes zur Welt, die Stellung des Menschen etc. etc. folgt, haben die philosophischen Köpfe gefunden. Aus grundverschiedenen Quellen und Motiven ist das Gefühl der Unhaltbarkeit des Alten, der Drang nach Zerstörung und Neuschaffung entsprungen; die Geschichte hat ihren Lauf genommen unbekümmert um die Frage, ob die Erde oder die Sonne sich dreht, ob die Bahnen der Planeten kreisförmig oder elliptisch sind. Alle diese schönen Dinge haben nur nebenbei, in Verbindung mit hundert anderen, meist gewichtigeren Kampfesmitteln ihre Wirkung ausgeübt. Erst seitdem die Naturwissenschaften ihre grosse praktische Bedeutung gewonnen haben, werden sie von der Menge, die nach Brod geht und ihr Restchen geistiges Bedürfniss nach dem Ton der Mode befriedigt, cultivirt und venerirt.

Der massgebende Philosoph des Zeitalters ist Locke. Sein Versuch über den menschlichen Verstand enthält mehrere auch für uns wichtige Philosopheme: die Verneinung angeborner Ideen, die Relativirung der Begriffe Gut und Böse, die

Untersuchung über die Grade der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Für die Geschichtsauffassung ist es von fundamentaler Bedeutung, ob man sich die Menschheit mit einem Schatze angeborner Ideen in ihre Entwicklung eintretend vorstellt, oder ob man sie, im Ganzen, wie im Einzelnen, durch Erfahrung allmählig zu ihrer späteren Gestaltung gelangen lässt. Der modernen Wissenschaft ist es gelungen, in den realen Vorgängen der Vererbung und Anpassung den Widerstreit gewissermassen aufzuheben.

Die gröber geartete Mehrheit der Menschen wird von so subtilen Fragen nicht bewegt. Ihr sind Locke's andere Schriften stets wichtiger, und wenn man will, auch nützlicher gewesen. Sie behandeln die Themen des Jahrhunderts, die politische, sociale, religiöse, ethische Frage der Zeit." Der Leser wird an vielen Stellen an den grossen belebten Hintergrund der englischen Revolution erinnert, welche den abgezogenen Sätzen eine historische Anschaulichkeit gewähren." [3]) Jene Schärfe der Kritik aber, ja die naheliegendsten Folgerungen aus den Erörterungen des „Essay" vermisst man nur zu häufig. Locke lenkt ein, um sich seine Privat- und Herzensphilosophie zu retten. Er ist der Schöpfer der constitutionellen Doctrin; er sucht das auf englischem Boden rein historisch, d. h. durch das Zusammentreffen der Interessen, Kräfte, Umstände (also vernunftlos) Erwachsene in allgemeine Begriffe zu fassen und auf Vernunftgründe zu basiren. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die Historiker zur Hälfte mit der constitutionellen Doctrin behaftet sind. Die Doctrin dient ihnen als Urtheilsnorm und verleitet sie, auch das Thatsächliche im falschesten Lichte zu sehen. Locke geht, wie Hobbes, vom Naturzustande aus, aber von einem mehr friedlichen, der „Geschöpfe Gottes" würdigen, wie Hugo Grotius. Bei Hobbes schwankt die Vertragstheorie noch zwischen historischer und idealer, normativer Geltung; Locke sucht alles Ernstes den historischen Beweis anzutreten. Gleich Hobbes rechnet er mit einem aller geschichtlichen Entwicklung zu Grunde liegenden Stammcapital von Naturgesetzen d. h. Regeln des Verhaltens, welche die Vernunft dem Menschen um seines obersten

Zweckes, der Selbsterhaltung, willen vorschreibt; nur lauten sie bei Locke nicht so capriciös, wie bei Hobbes. Im Ganzen hat Locke die Neigung, seine Abstractionen z. B. den Begriff der Prärogative geschichtlich zu documentiren, und ein Princip der Vervollkommnung an den historischen Erscheinungen aufzuzeigen. Wenn die Aufklärung mitunter dem Geiste der Zeiten ihren eigenen substituirt und in crasser Weise die geschichtliche Wirklichkeit ummodelt, so theilt sie diesen Fehler mit allen aufstrebenden, lebensvollen Geistesrichtungen. Sie hat ihre Verstösse hundertfältig vergütet durch kritischen Sinn und Berücksichtigung der treibenden Grundkräfte des Daseins. Locke gilt auch als ein Vorläufer des Nationalöconomen Ad. Smith. Es ziemt sich wohl, Locke's auch in dieser Hinsicht zu gedenken, ebenso wie W. Petty's, der eine politische Anatomie Irlands schrieb und einen ziffermässigen Ausdruck für die Bewegungen der Population suchte. Auch der zeitgenössischen Bestrebungen, über das Wesen und den Werth der Colonien oder über die Ursachen der Handelsgrösse Hollands Klarheit zu erlangen, soll gedacht werden. Sehr wenig dagegen haben die abrupten Aeusserungen eines Bacon oder Hobbes zu bedeuten; vollends nichts, die Klagen der theologischen Waschweiber über die schlechten Zeiten und Aehnliches, durch dessen Herbeischleppung Roscher den unmässigen Zorn Eug. Dühring's wachgerufen hat. [4]) Wir werden noch auf die Grundlegung der Nationalöconomie zu sprechen kommen, eine Wissenschaft, welche in andauernder Arbeit versucht, die Gesetze des Verhaltens und Zusammenwirkens der Menschen auf einem allerdings beschränkteren Gebiete zu erforschen, somit ins Innere der Geschichte, soweit sie unter wirthschaftliche Gesichtspunkte fällt, einzudringen; bei der genauen Verkettung der bezüglichen Phänomene mit allen anderen Sphären menschlicher Thätigkeit muss von jenen auch Licht auf diese fallen, wodurch die Berücksichtigung an diesem Orte als gerechtfertigt erscheint.

Noch behaupteten die religiösen Fragen das Uebergewicht. Bacon und Hobbes hatten die orthodoxen Lehren intact gelassen; ersterer hatte der Vernunft alle Fähigkeit abgesprochen,

über diese Dinge zu urtheilen, letzterer der Discussion durch das drohend geschwungene Schwert der Gerechtigkeit das Wort abgeschnitten. Das Mittelalter hatte sich abgemüht, in den Glaubenslehren Vernunft zu finden; trotz aller Künsteleien war ihr das Werk nur theilweise gelungen, es hatte das Ueber- und Widervernünftige ungekaut hinabschlucken müssen, wie Hobbes sagt. Erst die englischen „Deisten" segeln ins mare liberum der religiösen Aufklärung hinaus, wo kein fleischlicher und papierner Papst mehr sein Scepter schwingt. Sie bedienen sich der Vernunft als ausschliesslicher Urtheilsnorm und scheiden nach und nach das Wider- und Uebervernünftige vom Haltbaren ab. Es soll hier von diesen für Religionsphilosophie und Geschichte überaus wichtigen Bestrebungen nur ein ganz allgemeines Bild entworfen werden ohne Rücksicht auf die Privatsystemchen oder Liebhabereien eines Herbert, Toland, Morgan, Chubb etc. Ja selbst die durchlaufende Scheidung der englischen Philosophen in sensualistische und rationalistische — evident nachgewiesen von Rob. Zimmermann in seinem akademischen Aufsatze über Samuel Clarke — ist auf diesem Gebiete belanglos. [5]) Die für uns wichtigen Probleme sind von den verschiedenen Ausgangspunkten der beiden Hauptrichtungen so weit entfernt, dass die Resultate sich in der mannigfachsten Weise kreuzen. Der Rationalist Herbert v. Cherbury entwickelt die freisinnigsten Gedanken über Vernunftreligion, die Sensualisten Bacon und Hobbes sind Orthodoxe, der Sensualist Locke forscht nach der Vernünftigkeit des Christenthums, der Pantheist Toland auch, der Rationalist Shaftesbury schwärmt für seine Naturreligion, der Rationalist Clarke predigt gegen die Deisten u. s. f. Die deistischen Schriften bilden einen Kreis für sich, die eine knüpft an die andere an; welche Haltung aber der einzelne Denker zeigt, das hängt weniger von seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen, als von seinem Charakter, seinen Erfahrungen, seiner politischen Richtung ab. An die Spitze der Bewegung kann man Herbert v. Cherbury stellen, wenn man von den vereinzelten rationalistischen Anwandlungen eines Hooker, Chillingworth u. A. absieht. [6]) Herbert

macht zuerst den Uebergang von der Religionsphilosophie zur philosophischen Auffassung der Naturreligion. Der Inhalt der Vernunftreligion lässt sich auf fünf Grundwahrheiten zurückführen. Die Vernunftreligion ist identisch mit der historischen Religion, soweit letztere nicht dem Verderben anheimgefallen ist. Sie ist die Urreligion der Menschheit und der Inhalt aller Offenbarungen. Die Formen wechseln, der Inhalt bleibt, so oft und so sehr das ursprünglich Reine auch dem Verderben unterlag. Der Fäulnissprocess begann mit dem wachsenden Einfluss der Priester und anderer interessirter Menschen. Aegypten war die Heimat des Götzendienstes, der sich von da zu den Syrern, Griechen und Römern verbreitete. Nur wenige Einsichtige bewahrten einstweilen das Geheimniss der echten Religion. Das Christenthum war eine Restitution der Natur- (Vernunft-, Ur-) religion ; der Verderbnissprocess wiederholte sich in christlicher Zeit. Wer könnte an der Dürftigkeit dieser Geschichtsauffassung zweifeln ? Interessant ist uns aber der Umstand, dass Herbert nicht die Bibel oder das Kirchendogma, sondern die Vernunftreligion zum Massstabe nimmt, dass er den heidnischen Religionen einen höheren Gehalt zuschreibt, dass er ihnen nicht mehr mit dem Hochmuth der ausschliesslich patentirten Wahrheit gegenübertritt, sondern mit jenem liebevollen Zuverstehntrachten, das die Vorbedingung aller historischen Forschung, die Wurzel des historischen Sinnes ist. Wahrlich, ich begreife nicht, wie man der Aufklärung, dieser Erlösung des historischen Verstandes aus seiner Todtenstarre, es gar so übel nehmen kann, wenn sie im Eifer für ihre Ideale die reineren Elemente der Vergangenheit sich zu Bundesgenossen erkor oder wenn sie in die Fehler verfiel, mit denen die ganze Geschichte der historischen Auffassung gepflastert ist, da doch das Verfehlte durch Gelungenes, Entwicklungsfähiges reichlich aufgewogen wird. Das Feld der allgemeinen Religionsgeschichte fand bald eifrige Pflege. Die Orthodoxen, wie Gale, Hyde mühten sich ab, alles Vernünftige und Edle in den altorientalischen Religionen specifisch jüdischen Einflüssen beizumessen, wie einstens Josephus, während J. Spencer umgekehrt das Rituale des A. T. auf heidnische

Uebertragungen zurückführte. [7]) Dass auch das „Heiligste“ vor dieser Philosophie nicht mehr sicher sei, zeigte Ch. Blount. Er scheute sich nicht, in allerdings mehr zweifelnder, als behauptender Manier die Analogien zwischen Erscheinungen der heidnischen und christlichen Religionsgeschichte deutlicher hervorzuheben, sich die Religionen ohne Ausnahme von Anbeginn mit elenden Motiven versetzt zu denken und überhaupt das Unvernünftige in denselben stärker zu markiren. Seine Noten zu Philostrat's Leben des Apollonius v. Tyana wurden nie missverstanden; die Zweifel an den Wundern und der Solidität dieses geheimnissvollen Schwindlers sollten auch für die Geschichte Jesu Christi Geltung haben. Blount ist eine nach französischem Typus hin variirende Abweichung vom Engländerthum, wie Leben und Gesinnung am Hofe Karl II. Erst nach der glorreichen Revolution kam der Deismus zu voller Reife. Es erschien Locke's „Reasonableness of Christianity.“ Der Gegensatz von Vernunft (natürliche Offenbarung) und Glauben (übernatürliche Offenbarung) ist hier aufgehoben, das Uebervernünftige jedoch nicht beseitigt. Die Offenbarung Gottes gilt für ein geschichtliches Ereigniss; die Summe alles Christenglaubens erscheint in dem Satze: Jesus ist der Messias. Toland und Tindal beseitigten dann auch noch den letzten Rest des Geheimnissvollen, das Uebervernünftige. Nun war zur Thatsache geworden „die vollkommene Gleichmachung der christlichen und der natürlichen Religion durch die Zerstörung des positiven oder historischen Christenthums.“ [8]) Weissagungen und Wunder zerrannen vor der Kritik eines Collins und Woolston, um aus der Profangeschichte von nun an für immer zu verschwinden. Zwar tauchen alle diese Dinge später, namentlich in unserem Jahrhundert, auch ausserhalb der theologischen Bannkreise wieder auf, aber der Spuk hat wenig zu bedeuten. Der Name Freidenker, den Collins erfunden, bleibt von nun an ein Ehrentitel, dessen sich selbst jene als Maske bedienen müssen, die im Solde finsterer Mächte ihr Brod finden. Das Interesse an den um 1700 so lebhaft erörterten Fragen religiöser und religionsgeschichtlicher Art erschöpfte sich nach und nach. Immer deutlicher traten die wohlbekannten

Züge des modernen Indifferentismus hervor. Politische und weltliche Gesichtspunkte gewannen derart das Uebergewicht, dass die religiösen Fragen sich ihrer Herrschaft unterwerfen mussten. Der Sectengeist ward vom Parteigeiste verschlungen. [9])

Vielfach verschlungen mit den religionsphilosophischen sind die moralphilosophischen Probleme der Zeit. Hobbes hatte durch seine Zweifel an der moralischen Natur des Menschen die Geister mächtig erregt, Locke sie eben nicht beruhigt. Clarke, Wollaston, Hutcheson, Shaftesbury etc. suchen nun ein festes Fundament der Moral. Ein lehrhafter Ton geht durch die Zeit, alle Bücher, die geschichtlichen voran, schwimmen in moralischen Ergüssen. Auf diese ethischen Naturen üben Welt und Geschichte eine ganz besondere Wirkung aus; wohin sie zich wenden, überall lassen sie eine ausgiebige Lache von Moral unter sich. Damals bildet sich jene infame Mischung von Bornirtheit und prüdem Pharisäerthum, welche dem germanischen Mittelschlag so besonders zu behagen scheint, wenigstens nach der Popularität gewisser Geschichtsbücher und der Verbreitung gewisser Lebenserscheinungen zu urtheilen. Und doch welch' herrlichen Aufschwungs, glühender Begeisterung, humaner Gesinnung sind die Edleren unter den Moralisten und ihren Anhängern fähig! Wahrlich dieses Geschlecht ist ausgestorben! Eine nur dem Guten, Wahren, Schönen geneigte Gesinnung, ein universelles Bildungsziel, die Fähigkeit der Leidenschaft für alles Grosse und Edle, eine Geistesrichtung, die sich schon in der ruhigen, klaren, milden Miene ausdrückt — das ist ein Typus, den die Gräber des 18. Jahrhunderts beherbergen. Wie könnte ein solches Geschlecht noch unter dem Volke der Jetztzeit fortleben mit seiner nur dem Erwerbe zugewandten Gesinnung, unter diesen Fach- und Geschäftsleuten, deren Gesichter den Stempel niederträchtiger Selbstsucht, bestialischer Ernsthaftigkeit an sich tragen.

Die ungeheuere Dissonanz zwischen der wirklichen Welt der Gegenwart und Vergangenheit einerseits und dem moralischen Urtheile andererseits suchten die europäischen Denker

in eine erdichtete Harmonie des Weltalls, durch die optimistischen Sophismen der Theodiceen aufzulösen. Da gab auf die trotzdem ungelöste Frage ein kleines Büchlein eine so überaus merkwürdige Antwort, dass nicht nur das 18. Jahrhundert allen Grund hatte, sondern auch das 19. hat, ihr einige Aufmerksamkeit zu schenken. Den Inhalt der Mandeville'schen Bienenfabel setze ich als bekannt voraus; die angehängte Moral legt die Tendenz offen dar.[10]) „Nur Narren können sich einbilden, die Annehmlichkeiten der Erde zu geniessen, berühmt zu werden im Kriege, nach ihrem Behagen zu leben und gleichzeitig tugendhaft zu sein. Gebt solche eitle Träumereien auf! Betrug, Luxus, Eitelkeit müssen sein, wenn man deren süsse Früchte haben will. . . . Das Laster ist eben so nothwendig zum blühenden Zustande eines Staates, wie der Hunger zum Gedeihen des Körpers. Wenn man das goldene Zeitalter der Unschuld wieder in's Leben rufen will, so muss man auch wieder zu den Eicheln zurückkehren, die unsern Urvätern als Nahrung gedient haben." Mandeville hat seine Weltanschauung in ausführlichen Erläuterungen zur Bienenfabel und in einigen Gesprächen dargelegt. Sie enthalten eine solche Fülle anschaulicher Weisheit, wie sonst nur die Werke der französischen Aufklärer, Göthe's oder Schopenhauer's. Freilich Diejenigen, die an der grossen Verschwörung theilhaben, die Menschheit über sich selbst ewig im Dunkeln zu lassen, werden über die Bienenfabel immer wieder in die Entrüstungsphrase ausbrechen: Gibt es eine schnödere Rechtfertigung des Lasters? Dies ist aber eine schnöde ignoratio elenchi; oder auf Deutsch, wer so spricht, hat Mandeville gar nicht verstanden. Es wird sich noch Gelegenheit finden, der Mandeville'schen Grundansicht zu gedenken.

Die englische Aufklärungsliteratur ist Weltliteratur im üblichen Sinne des Wortes, aber auch in einem dem Begriffe der Schul- oder Professorenliteratur entgegengesetzten Sinne. Die Bücher werden für die Welt geschrieben von Weltleuten. Ja, die Welt- und die Schulliteratur werden sich ihres Gegensatzes bewusst, sie ringen mit einander, aber nur kurz; denn auch die Schule wird von der Strömung ergriffen und der

Gelehrte sieht die Vortheile ein, die aus dem Verkehr mit einem grösseren Publicum entspringen. Bolingbroke ist der Mann, welcher der Geschichte, dieser altberühmten Lehrmeisterin der Menschheit, die Perrücke vom Haupte gerissen hat; sie sollte nicht zu ihren leicht gekleideten Schwestern in Apollo zurückkehren, aber wieder in die faltige staatsmännische Toga schlüpfen, wie im Alterthum. Um aber wirklich den ihr gebührenden Posten versehen zu können, musste die Geschichte erfüllt werden mit dem Geiste der neuen Weltphilosophie. Bolingbroke hat den Bund der Geschichte mit der Aufklärung eingesegnet, Voltaire und Montesquieu sind die legitimen Kinder dieser Ehe. Bolingbroke ist deswegen mit derselben erbitterten Feindschaft verfolgt worden, welche die Reaction gegen die Aufklärer gehegt hat und noch hegt. Ein so vornehmes Weltkind, wie Bolingbroke, mit seinen leichten Manieren, seiner Respectlosigkeit vor dem Zopfthum, seiner die Gelehrsamkeit maskirenden Frivolität ist überdies sicher, auf die ungeheucheltste Antipathie sämmtlicher Philister Anspruch zu haben. Es ist ergötzlich, wie der deutsche Biedermann Schlosser sich zwischen seinem philiströsen Abscheu und seinem unleugbaren Gerechtigkeitssinne hindurchwindet, wo er über Bolingbroke handelt. Um vernünftige Gedanken zu entwickeln, braucht man sich nicht Hämorrhoiden ersessen zu haben; und man kann ein ausgezeichneter Denker sein, wenn man das Studium auch nur so weit betreibt, als einem „Geschäfte und Vergnügungen (heu!) Zeit dazu lassen“.[11])

Bolingbroke wendet sich vor Allem gegen die üblichen Methoden des Geschichtsstudiums. Mit aller Schroffheit stellt er namentlich der Schulgelehrsamkeit seine weltmännische Auffassung entgegen. Es soll nicht gesagt sein, Bolingbroke habe in jedem Betracht vollständig Recht; das Ideal der Wissenschaft verlangt vielmehr die Verbindung vollendeter Gelehrsamkeit mit der Richtung auf die höchsten Fragen der Menschheit. Wenn man nun aber, wie Bolingbroke, einem verknöcherten, dabei selbstzufriedenen Wissenschaftsbetriebe gegenüber steht, so muss man gerade die complementären Farben stärker auftragen. Man denke an verwandte Erscheinungen, z. B. an

Lessing's Kampf gegen die Franzosen, so wird man wahrnehmen, dass ein gewisser Grad von blindem Fanatismus jeder neuen Richtung, jeder sich erst ihren Platz erkämpfenden Ueberzeugung eigen ist. Die Kritik Bolingbroke's ist so zutreffend, charakterisirt die stets wiederkehrenden Erscheinungen so trefflich, dass er ein mehr als culturhistorisches Interesse in uns anregt. Die Geschichte, sagt er, wird studirt um des Vergnügens willen; dann von Solchen, die mit aus allen Zeiten zusammengetragener Weisheit ihr ödes Hirn anfüllen und mit fremden Federn in ihren Cirkeln prunken. „Diejenigen, deren ich nun Erwähnung thue, stehen in einer Hinsicht etwas höher; es sind Jene, die durch das Studium selbst weder weiser, noch besser werden, sondern nur Andern es ermöglichen, ihr Studium mit grösserer Leichtigkeit und in Hinblick auf fruchtbarere Ziele zu betreiben; es sind Die, welche hübsche Abschriften modriger Manuscripte anfertigen, die Bedeutung schwieriger Wörter angeben und sich vielen anderen grammatikalischen Bemühungen unterziehen. Man müsste diesen Leuten ungewöhnlich verpflichtet sein, wenn sie im Ganzen zu etwas Besserem tauglich wären und sich nur um des allgemeinen Besten willen dieser Mühsal unterzögen". Immerhin verdient diese Sorte Leute alle Anerkennung, „so lange als sie fortfahren zu compiliren, und weder Witz affectiren, noch auf Vernunft Anspruch erheben".[13]) Für schlimmer hält Bolingbroke die Alterthumsforscher, wie Scaliger, Petavius etc. mit ihren Ansprüchen auf Bewunderung und Ruhm, diese sich Concurrenz machenden Virtuosen, die aus den ärmlichen Resten des Alterthums mosaikartige Bilder zusammensetzen, eines anders als das andere, aber auch eines falscher als das andere. Er lässt sich zu dem ketzerischen Worte hinreissen: „Ich würde lieber den Darius, welchen Alexander bezwang, für den Sohn des Hystaspes halten und so viele Schnitzer wider die Zeitrechnung mir zu Schulden kommen lassen, wie jemals ein jüdischer Chronologe, als mein halbes Leben daran wenden, all den gelehrten Plunder zu sammeln, der den Kopf eines Alterthumsforschers erfüllt." [14]) Man höre auch warum. „Eine Hingabe an ein Studium, das weder mittelbar, noch unmittelbar

dahin zielt, uns zu besseren Menschen und besseren Bürgern zu bilden, ist, wenn es hoch kömmt, eine scheinhafte und geistreiche Art von Müssiggang, und die so gewonnene Wissenschaft ist nur eine in einem gewissen Ansehen stehende Art von Unwissenheit, weiter nichts.“ Die Erlernung der Geschichte scheint mir vor Allem am meisten geeignet, uns zu bürgerlicher und öffentlicher Tugend heranzubilden. . . . Die Geschichte ist eine Philosophie, welche durch Beispiele belehrt. . . . Die Schule der Beispiele ist die Welt, und Lehrmeisterinnen in dieser Schule sind Erfahrung und Geschichte.“ [15]) Der Philosophie gegenüber hat die Geschichte den Vorzug grösserer Anschaulichkeit, der Erfahrung gegenüber den grösserer Vollständigkeit, zudem geschehen historische Erfahrungen auf anderer Leute Unkosten. Wenn wir die Ursachen mit hinreichender Genauigkeit erforschen, so werden wir in den Stand gesetzt, die Zukunft vorherzusagen. Zum Preise der Geschichte verweist Bolingbroke auf ihre Macht, Vorurtheile zu zerstreuen, dagegen heilsame Gefühle zu kräftigen. Er citirt das Taciteische Wort: „Praecipuum munus annalium reor, ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit.“ Wenn man aus der Geschichte nichts lernt und ihre Erfahrungen schlecht oder thöricht verwendet, so fällt die Schuld davon nicht auf die Geschichte. Man soll das Wesentliche vom Accidentellen, das Bleibende von der Mode, das Allgemeine vom Einzelnen zu trennen wissen. Hierin liegt das allgemein bildende Element dieses Studiums. Um aber ihre Aufgabe zu erfüllen, muss die Geschichte hinreichend glaubwürdig und inhaltsreich sein. Die älteste Profangeschichte — das orientalische Alterthum, die griechische Geschichte vor den Perserkriegen — ist zu fabelhaft, unzusammenhängend, inhaltsleer, um den gedachten Zwecken nur halbwegs zu entsprechen. Gerade sie jedoch ist das Lieblingsfeld der Alterthumsforscher, das Gebiet ihrer Combinationen und Conjecturen. Ebensowenig kann die heilige Geschichte den Ausgangspunkt für historische Studien bilden. Bolingbroke verweist auf die Geschichte der biblischen Bücher, auf die Verderbtheit des Textes. Welchen Glauben verdient auch das lügenhafte Volk

der Juden? Niemals in der Welt hat es Glauben gefunden, bis das Christenthum zur Herrschaft kam. Das Neue Testament hat dem Alten einiges Ansehen gegeben, aber nur für jene Theile mit Recht, welche das Gesetz, die Lehre, die Weissagungen betreffen. „Wir müssen diesen Sagen glauben, insoferne sie mit dem Christenthume in einer Art von Verwandtschaft stehen oder selbes sie voraussetzt. Wir können aber keineswegs verhalten werden, etwas darüber hinaus zu glauben, weil wir ohne das Christenthum gar nicht verpflichtet wären, überhaupt etwas zu glauben.“ [16]) Analysiren wir den Inhalt der historischen Berichte in der Bibel, so werden wir in unserm verwerfenden Urtheil nur bestärkt werden. Daraus ergibt sich der Schluss: „Wir finden also weder bei den weltlichen, noch bei den geistlichen Schriftstellern solche glaubwürdige, klare, deutliche und vollständige Nachrichten von den Anfängen der alten Nationen und den grossen Ereignissen jener Zeitalter, die wir die ersten zu nennen pflegen, welche verdienen würden, sie mit dem Namen der Geschichte zu benennen, oder welche ausreichenden Stoff zu einer Zeitrechnung oder historischen Darstellung bieten könnten.“ [17]) Wenn wir uns nun helleren Zeiten zuwenden, so strömen uns allerdings reichlichere Nachrichten zu, wir stossen aber auf andere Bedenken. Auch ohne bis zur extremsten Skepsis vorzuschreiten, müssen wir anerkennen, dass die Geschichte aller Zeiten vorsätzlich und systematisch verfälscht worden ist, dass Parteilichkeit und Voreingenommenheit theils mit, theils wider Willen selbst die Wackersten zu Irrthümern verleitet haben.

Die kirchlichen Gemeinschaften stehen, was Umfang, Fülle und Bedeutung der Fälschungen, Erdichtungen, Betrügereien anbelangt, in erster Linie. Nationaler Dünkel wandelt die ernste Geschichte zur lügnerischen Lobrede oder lügnerischen Satyre um. Parteien und Secten entstellen die Wahrheit um die Wette. Alle bemühen sich, die Nachwelt in ihre Streitigkeiten zu verwickeln, ihr Urtheil zu fälschen; so legen sie indirect für die Wichtigkeit und die Würde der Geschichte Zeugniss ab. Wenn nun die Skepsis daraus folgert: geben wir uns zufrieden mit unserer Unwissenheit, die

Wahrheit erfahren wir doch nirgend, so zieht Bolingbroke hingegen den Schluss, dass durch Vergleichung und Abschätzung der Nachrichten sich ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit erreichen lasse. Die grosse Menge von Nachrichten und Darstellungen nöthigt uns zu sorgsamer Auswahl. Epitomatoren, „die viele schlechte Bücher an die Stelle der guten setzen," Sammler, Tag- und Jahrbücherverfertiger, die Alles sind, nur keine Geschichtsschreiber, soll man von Anbeginn bei Seite lassen. Man halte sich an die originalen Darstellungen. Wenn man nicht wählerisch ist, so tappt man im Dunkeln fort und kommt vor lauter Lesen nie zur Anwendung des Gelesenen. Nur bei gehöriger Auswahl kann man die allgemeinen und die speciellen Zwecke des Geschichtsstudiums erreichen. Denn Jedem bietet die Geschichte, abgesehen davon, dass sie uns den Menschen, ihr eigentliches Object, im Allgemeinen kennen lehrt, noch etwas Besonderes. Die Geistlichkeit soll sich vor Allem um die Erforschung der geschichtlichen Grundlagen ihrer Religion bemühen; denn so lange dies alles so problematisch bleibt, wie bisher, wird die Religion ihrer eigentlichen Beweiskraft entbehren. Am breitesten erörtert Bolingbroke den Nutzen, den die Geschichte dem Staatsbürger und Staatsmanne gewährt. Für den modernen Menschen ist auch die moderne Geschichte von ungleich grösserer Wichtigkeit, als die alte. „Ich behaupte also, dass, so enge auch die Angelegenheiten in dem Fortschritte der Staaten mit einander verbunden sein und so sehr auch die nachfolgenden von den vorangehenden Ereignissen abhängig sein mögen, doch der ganze Zusammenhang in dem Masse verkürzt erscheint, als die Kette länger wird, bis sie endlich abgerissen zu sein scheint." [18])

Was jenseits eines gewissen Zeitpunktes liegt, wird also mit der Gegenwart geringe Aehnlichkeit haben, daher eher Gegenstand der Neugierde und von geringem Nutzen sein, obgleich nicht gerade schaden, ausser wenn man Gelehrsamkeit anstrebt. Ein solcher Zeitpunkt ist das Ende des 15. Jahrhunderts. „In wenigen Zügen entwirft er selbst, wenn auch

mit parteiischer Feder, eine Meisterskizze unserer Staatengeschichte seit jener Zeit.“ [19])

Voltaire schliesst sein „Examen important du Myl. Bolingbroke“ mit den Worten: „Il a été donné a M. Bolingbroke de détruire les démences théologiques, comme il a été donné à Newton d'anéantir les erreurs physiques. Puisse bientôt l'Europe entière s'éclairer à cette lumière! Amen.“ Das ist grotesk aufgeschnitten. Zunächst ist Bolingbroke's Stellung nicht so isolirt, sondern im Zusammenhang mit der deistischen Bewegung zu verstehen. Ferner kann der citirte Ausspruch nur von Voltaire's Bolingbroke und nicht dem wirklichen Sir John etc. etc. gelten. Die Bekanntschaft mit Bolingbroke's Schriften gehört zu den von England empfangenen Anregungen Voltaires, wie die Bekanntschaft mit Locke und Newton; während aber Voltaire den letzteren gegenüber sich mehr reproducirend verhält, hat seine Kritik der biblischen Ueberlieferungen und der jüdisch-christlichen Glaubenslehre nur eine entfernte Aehnlichkeit mit Bolingbroke's Weise, derlei Gegenstände zu behandeln; auf diesem Gebiete verhält er sich schöpferisch, ist er durchaus Meister. Jenen Ausspruch hat also Voltaire im Grunde über sich selbst gethan, und insofern ist er richtig; auf den historischen Lord Bolingbroke bezogen, ist er, wie gesagt, eine groteske Uebertreibung.

Man wird sprechen: Es ist alles recht schön, was Bolingbroke über Geschichte sagt, aber nicht neu oder eigenthümlich; dergleichen liest man ja auch bei den vielgeschmähten Pedanten, die den Dingen überdies mit stupender Gelehrsamkeit auf den Grund gehen. Gewiss, weil man dergleichen bei den Alten liest, findet man es auch bei Vossius, Casaubonus u. A. Aber es ist bei ihnen nicht lebendige Ueberzeugung, die zur That führt, sondern angelernter Wortkram, der die That erstickt. In irgend einer Hirnpartie findet sich das historische Wissen angesammelt; es geht aber keine Verbindungen mit andern Gedankenmassen ein (namentlich wenn keine da sind); keine politische, keine religiöse oder philosophische, ethische oder praktische Meinung entsteht daraus. Gelehrte Untersuchungen in Menge hat das 17. Jahrhundert hervorgebracht, aber kaum

ein paar Geschichtswerke, die irgendwie auch nur auf die Mitwelt gewirkt hätten (natürlich rechne ich das himmelweit verschiedene Genre zeitgenössischer Quellenschriften mehr oder minder memoirenhaften Charakters nicht ein).

Das 17. Jahrhundert war die Blüthezeit der gelehrten Monstra; alle freieren Köpfe — Bacon, Hobbes, Descartes — finden wir im Kampfe gegen das unsterbliche Geschlecht der Schulpedanten. Die Aufklärung entriss ihnen das Monopol des Wissenschaftsbetriebes, und Bolingbroke war der laute Rufer im Streite auf dem Felde des Geschichtsstudiums. Die Geschichte erschien nun im Gewande der Zeitphilosophie, im Dienste ihrer Ideen, im Lichte vernünftiger Betrachtung; sie gewann als Vehikel der allgemeinen Bildung in Schule und Leben neuen Glanz. Die Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts berührten noch die Geschichte ganz obenhin, meist nur indirect, erst mit dem 18. Jahrhundert begannen sie die Geschichte an und für sich zum Gegenstande des Nachdenkens zu machen. So wie die Naturwissenschaften ihrer unlebendigen, scholastischen Behandlung entrissen werden mussten, um mit der Philosophie in lebendige Wechselwirkung zu treten, so musste auch die Geschichte erst aus ihrem Scheintode auferstehen, damit sie von dem Sonnenlichte der Philosophie konnte bestrahlt werden. Ueber den Menschen, den Staat, die Religion und andere historische Phänomene war mit Erfolg philosophirt worden — aber es fehlte an der Fülle concreter Thatsachen; die Thatsachen waren gesammelt, gesichtet, zusammengestellt worden — aber ohne Durchdringung mit Psychologie, Ethik, Politik und, wenn wir wollen, Metaphysik blieb die Geschichte eine Rumpelkammer, ein Kehrichthaufen. Wenn ich diese Gegensätze darlege, so genügt es mir nicht, den objectiven Thatbestand bezeichnet zu haben, sondern ich hege die ganz bestimmte Absicht der Nutzanwendung auf die Gegenwart. Der moderne Specialistenring ist auf dem besten Wege, die Ergebnisse des verflossenen Jahrhunderts preiszugeben, eine sterile Gelehrsamkeit von lächerlicher Engherzigkeit wieder auf den Thron zu setzen, das Bewusstsein des vollen, freien Menschenthums zu verlieren, sich nur mehr als

Maschinenbestandtheil zu betrachten, den künftigen Generationen dieses maschinenhafte Gefühl einzupflanzen, übrigens im Dienste des gemeinen Bedürfnisses aufzugehen. Ein Jahrhundert lang haben die Ideale der Vernunft über die Welt geherrscht und die Civilisation weiter gebracht, als die 15 oder 20 Jahrhunderte vorher. Wer soll die Erbschaft der ésprits forts antreten, wenn die heutigen Ritter vom Geiste über die Biologie der Auster, die Kanzlei Karls des Dicken, die Vorzüge der Hs. Y oder Z, alles rund um sich vergessen und an dem Bewusstsein der Routine einen befriedigenden Lebensinhalt besitzen? Sie haben auch nichts mehr darein zu reden und gelten nur noch etwas, weil man sie nicht gänzlich entbehren kann. Um vorläufig alles Andere zu übergehen, so sind die Zügel der Herrschaft über die öffentliche Meinung den Männern höherer Bildung entglitten oder, besser gesagt, jenes Geschlecht, das im vorigen Jahrhundert die Zügel geführt, existirt nicht mehr, da das Fach seinen Vertretern keine Zeit lässt, sich nach allen Seiten fertig zu bilden und Andere zu belehren. Wer führt heute das grosse Wort? Ich erlaube es Jedem, die Antwort selbst zu geben. Zu Anfang dieses Jahrhunderts haben sich die reactionären Gemüther nach den Zeiten des hlg. Bernhardus und Dominicus zurückgesehnt, heute erscheinen einem die Tage des hlg. Bolingbroke oder Voltaire im Schimmer berückender Romantik.

Anmerkungen zum fünften Capitel.

[1]) Ranke, Engl. Gesch. V, 165. (S. W. 18 t.)
[2]) Z. B. Draper, Geist. Entw. Eur. 22. Cap.
[3]) Bluntschli, Gesch. des Staatsrechts, p. 181.
[4]) Roscher, Zur Gesch. der engl. Volkswirthschaftslehre und Eug. Dühring, Krit. Gesch. der Nationalökonomie (2. A.), p. 49 f. und über Roscher im Allgemeinen p. 14, p. 368—74.
[5]) Rob. Zimmermann in den Denkschriften der phil.-hist. Classe der Wiener Ak. der Wiss. 1870. XIX. Bd. p. 249 ff.
[6]) vgl. Hettner, Gesch. der engl. Liter. (3. A.), p. 31 ff.; Buckle, G. der Civ. 7. Cap.
[7]) Lechler, G. des Deismus p. 134 ff.
[8]) K. Fischer, Bacon p. 670.
[9]) H. Lecky, G. der Aufklärung p. 314 ff. der Ritter'schen Uebersetzung.
[10]) Hettner l. c. 206.
[11]) Schlosser, G. des 18. Jahrhunderts (Heidelberg, 1836) I, 417 ff.
[12]) Bolingbroke, Letters on the study and use of history (Works II, 259 ff. London, 1777).
[13]) Bolingbroke, Works II, 261.
[14]) Ib. 263.
[15]) Ib. 266 f.
[16]) Ib. 306.
[17]) Ib. 316.
[18]) Ib. 359.
[19]) Büdinger in Sybel's hist. Ztschft. VII, 127.

VI. Capitel.

Der Cartesianismus.

Descartes sagt in seiner Abhandlung über die Methode, dort wo er die Hinwendung von den einzelnen Disciplinen zum philosophischen Denken schildert: „Indess meinte ich schon zu viel Zeit auf die Sprachen und selbst auf die alten Bücher, ihre Geschichten und Fabeln verwendet zu haben; denn die Unterhaltung mit Personen aus früheren Jahrhunderten ist wie das Reisen. Es ist gut, wenn man mit den Sitten verschiedener Völker bekannt wird, um über die unsrigen ein gesundes Urtheil zu gewinnen, und nicht zu glauben, dass Alles, was gegen unsere Gebräuche läuft, lächerlich und unvernünftig sei, wie dies leicht von dem geschieht, der nichts gesehen. Verwendet man aber zu viel Zeit auf das Reisen, so wird man zuletzt in seinem eigenen Vaterlande fremd, und bekümmert man sich zu sehr um das, was in vergangenen Jahrhunderten geschehen, so bleibt man meist sehr unwissend in dem, was in dem gegenwärtigen vorgeht. Ausserdem lassen die Fabeln Vieles für möglich halten, was es nicht ist, und selbst die zuverlässigsten Geschichtsschreiber verändern oder vergrössern die Bedeutung der Ereignisse, um sie lesenswerther zu machen, oder sie lassen wenigstens die geringern und weniger glänzenden Umstände bei Seite, so dass der Ueberrest nicht mehr so bleibt, wie er ist.“ [1]) Diese Worte zeigen

wenig Respect vor der Geschichte. Auch Malebranche tadelt d'Aguesseau, dass er seine Zeit mit der Lecture des Thukydides verschwende [2]). Ebenso respectlos sind die Cartesianer vor der objectiven Geschichte; die Patina imponirt ihnen gar nicht; den Aristoteles z. B. bekämpfen sie nicht minder erbittert, als Bacon. Nur vor der Religion haben sie ungemessenen Respect. Ihre Philosophie geht von dem Bestreben aus, sich mit der Religion auf das Innigste zu verschmelzen. Gott und Unsterblichkeit sind ihre Hauptthemen. Aber es ist ein in sich widerspruchsvolles Beginnen; die Objectionen Arnauld's und Bourdin's einerseits, Hobbes' und Gassendi's andrerseits zeigen, dass man damit Niemandem einen Gefallen erweist. Und so weiter bis auf den heutigen Tag. Man hat Cartesius mit Faust verglichen, aber es ist ein Vergleich, der auf beiden Beinen hinkt. Ein schöner Faust, der nichts mehr liebt, als die Ruhe, der das Beharren dem Wechsel vorzieht (schon darum muss ihm die Geschichte widerwärtig sein), dessen oberster praktischer Grundsatz lautet: sich den bestehenden Gesetzen und Gewohnheiten zu unterwerfen, fest in der Religion zu bleiben, in welcher Gottes Gnade ihn von Kindsbeinen auf habe unterrichten lassen, im Uebrigen den gemässigten und vom Aeussersten am meisten entfernten Ansichten zu folgen. [3]) Oder sollen seine Reisen im Waffenrocke ein Analogon zum faustischen Lebensdrange bilden? Seine Schriften spiegeln nicht im Entferntesten jene Anschaulichkeit der Weltkenntniss wieder, die selbstverständlich wäre, wenn Cartesius die Welt wirklich gesehen hätte. Ja, ich vermuthe, Cartesius werde sich auch bei der Erzeugung seiner unehelichen Tochter vom Aeussersten ferngehalten haben; nach dem Schicksale der kleinen Francine zu schliessen, dürften auch die Schicksale seines Gretchens der faustischen Tragik entbehrt haben. Doch Scherz bei Seite. Das Individuelle darf man nicht gering anschlagen, wenn auch in der Logik einer geistigen Richtung die Hauptgründe des Verhaltens zu den einzelnen Wissenschaften und ihrem Stoffe liegen. Eine Philosophie, deren Ziel ist, ihren Lehren die Evidenz und Sicherheit der Mathematik zu ertheilen, muss sich gegen

eine Wissenschaft, wie die Geschichte, ablehnend verhalten. Eine Philosophie aus Begriffen von so durchaus dogmatischer Haltung, eine Philosophie, die in den Substanzen die letzten Principien des Seins gefunden zu haben meint, kann nur ein zufälliges Interesse an der empirischen Welt nehmen. Das der Mathematik benachbarte Gebiet der Physik, auf welches übrigens das lebhafteste Interesse der Zeit gerichtet war, wurde von ihr cultivirt und mit den Speculationen über die ausgedehnte Substanz in Contact gebracht. Allein die empirische Menschenwelt, deren Umfang und Bedeutung erst durch die Geschichte erkennbar werden, lag nicht innerhalb des Horizontes der Zeit und dieser Philosophie insbesondere. Descartes' Tractat über die Leidenschaften ist ein Beweis dafür, nicht dagegen. Dass die Menschenwelt das vornehmste Object philosophischer Betrachtungen sei, hat erst die Aufklärung dem europäischen Bewusstsein nahe gebracht. Man könnte nun den Spiess umkehren und was K. Fischer der Realphilosophie vorwirft, von der Idealphilosophie behaupten. Mit weit grösserem Rechte, ohne den Thatsachen Gewalt anzuthun und ohne Paralogismen, nur mit einigem Vorbehalt, könnte man die letztere des ungeschichtlichen, ja geschichtswidrigen Denkens zeihen. Doch es soll der Fischer'schen Thesis, deren im 4. Cap. Erwähnung geschah, nicht uneingeschränkt die Antithesis entgegengestellt werden: Eine Philosophie, die von vorneherein darauf ausgeht, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft zu vereinigen etc., ist ohne Zweifel zur Geschichtserklärung nicht gemacht. Descartes vergleicht seine Philosophie mit einem Gebäude, das nach einem Plane regelrecht erbaut sei. [4]) In diesem Gebäude ist kein Platz für die weite, weite Welt. Allein aus jedem Gebäude führen Thüren oder Fenster in's Freie. Von welchen Punkten der Cartesianischen Philosophie nun kann man zur Geschichte kommen? Vergegenwärtigen wir uns zugleich die Bedeutung des Cartesianismus für das Frankreich im Uebergange vom 17. zum 18. Jahrhundert. Cartesianismus und Pyrrhonismus beherrschen das höhere geistige Leben und treiben vereint die Geister nach einer Richtung, die der englischen Philosophie parallel läuft und den Boden vorbereitet. [5])

Schon in dem Verhältnisse Gottes zur Welt lag ein Moment, das die theologischen Gemüther bedenklich machte, auf die freieren Geister jedoch anregend wirkte. Nach Cartesius war die Welt allerdings von Gott hervorgebracht und erhalten, allein er betonte die unwandelbare Gesetzmässigkeit des Laufes der Dinge derart, dass für den sattsam bekannten kleinlichen Vorsehungsglauben kein Raum blieb. Die Leitung der Welt nach ehernen Gesetzen entsprach der Idee des vollkommensten Wesens besser, als das bei jeder Lappalie erforderliche Eingreifen der Allmacht. Natur- und Geschichtsansicht gewannen aber nicht im gleichen Masse. An einem Punkte war diese Weltauffassung nämlich durchlöchert; die theologische Tendenz des Cartesianismus verlangte die unbedingte Anerkennung der Willensfreiheit, dieses Mysteriums, wie Malebranche sich äussert, ohne welches Sündenfall, Weltelend, Erlösung unerklärlich blieben. Kein Wunder, dass wir alle Bestandtheile der augustinischen, respective kirchlichen Geschichtsphilosophie in Malebranche's System eingefügt finden. Ueber all die verschiedenen Probleme musste sich später die cartesianische mit der englischen Philosophie auseinandersetzen. Den Dualismus zwischen Gott und Welt, der ausgedehnten und denkenden Substanz, Natur und Geschichte aufzuheben, suchen auch die vom Cartesianismus ausgehenden Systeme.

Theologische Spürnasen haben allzeit an vielen Stellen bei Descartes, ja Malebranche Lunte gerochen; aber alles kam bald viel stärker; es gab bald keine Philosophen, die in ihren Vorreden die Sorbonne ihrer Rechtgläubigkeit versicherten, oder nach Loretto wallfahrteten, um der allerseligsten Jungfrau Maria den Dank für ihr ἔυρηκα darzubringen. Das was aber die starken und die schwachen Seiten des cartesianischen Denkens überlebte, war die Methode, die Richtung, der Geist dieser Philosophie. Es ist eben dargelegt worden, dass die Geschichte nicht in den Gesichtskreis des Cartesianismus fiel und warum diese auf die Substanzen, das Ding an sich gerichtete Philosophie dem bestandlosen Wechsel der Geschichte abhold sein musste. Cartesius verhielt sich kalt, ja ablehnend gegen alles Geschichtliche, er stand ihm fremd gegenüber. Aber gerade dieser der Autorität und

Tradition feindliche Geist enthielt den Keim des echt historischen Sinnes. Es ist eine feine Bemerkung Feuerbach's, dass, sowie der Mirakelglaube die Naturwissenschaft, der Autoritätscultus die Philosophie aufhebe, der Traditionsglaube den Geist wissenschaftlicher Geschichtsforschung tödte. Es war also ein Umweg, auf dem des Cartesius Kälte gegen alles Traditionelle der Geschichte Dienste erwies.

Was oben über Cartesius' Verhältniss zur Theologie, also über seine Bedeutung für die Aufklärung gesagt ist, scheint den begründeten Urtheilen Anderer zu widersprechen. Lesen wir etwa das 8. Cap. in Buckle's Geschichte der Civilisation, so finden wir Descartes als Reformator und Befreier des europäischen Geistes, als Antagonisten des Dogmen- und Autoritätenglaubens gefeiert, glänzend im Lichte ungetrübter Freigeistigkeit. Dühring urtheilt ganz anders. „In seinen metaphysischen Conceptionen" sagt er, „suchte Cartesius sich eigentlich nur über diejenigen Vorstellungen Rechenschaft zu geben, die von dem ihm anerzogenen Glauben her in seinem Geiste übrig geblieben waren, und die er daher für unablegbar und gleichsam eingeboren hielt. Er entsprach also, indem er dieselben philosophisch abzuleiten versuchte, offenbar nur einem Bedürfnisse der rationellen Vertheidigung dessen, was er nicht zu überwinden vermochte. Seine theologische Metaphysik war daher eine Art Nothbehelf, während sich die volle positive Kraft seines Geistes auf die Methode, die Mathematik, Physik und Naturgeschichte richtete." [6]) Die Verschiedenheit dieser Urtheile scheint mir eine passende Gelegenheit zu sein, auf die Hauptarten der Beurtheilung historischer Phänomene die Blicke zu lenken.

Alle Beurtheilung ist theoretischer oder praktischer Natur. Man kann zwei Arten theoretischer Beurtheilung unterscheiden, die rein historische und die rein sachliche. Erstere könnte man die relative, letztere die absolute nennen. Erstere fasst ein historisches Phänomen, sei es eine politische That oder ein philosophisches System, in seiner Beziehung zum Vorangehenden, in seiner Bedingtheit und Nothwendigkeit auf; das Verdienst des Cartesius würde z. B. gemessen werden an der

Scholastik, der theologischen Versunkenheit seines Zeitalters, an den Philosophemen des M. A. und Alterthums, an dem Einfluss auf die Nachwelt, am Erfolg. Letztere fasst die Erscheinungen sub specie aeternitatis auf, sie frägt nach dem Bleibenden, vor der Kritik Standhaltenden; es ist ihr gleichgiltig, worin Descartes die Scholastiker überholt haben mag; sie nimmt die Erscheinung als ein immer Gegenwärtiges, ihr Masstab ist der ewige, immer giltige der Vernunft; was auf Ewigkeit und unwandelbare Giltigkeit Anspruch erhebt, muss auch demgemäss beurtheilt werden. Alles, was seinem Wesen nach auf ewige Giltigkeit Anspruch erhebt, verfällt dieser sachlichen Kritik, die auch dort am Platze ist, wo Erscheinungen von zwar nicht ewiger, aber weit über den Moment hinausreichender Bedeutung, z. B. politische Institutionen in Betracht kommen — Erscheinungen, die so zu sagen eine Mischung rationeller und rein historischer Factoren enthalten. Die historische Beurtheilung inclinirt zu Lob und Rechtfertigung, die sachliche zu Tadel und Verneinung; erstere ist reproductiv und insoweit verständnissvoll, letztere kritisch und leicht zu Missverständnissen geneigt. Erstere ist aller Ehren werth, letztere aber weitaus nützlicher. Denn ob etwas heute und immer, so gut es sich eben einsehen lässt, giltig ist, ob etwas wahr oder falsch, haltbar oder unhaltbar ist, darum handelt es sich ja eigentlich. Was man im 17. Jahrhundert für wahr gehalten, das historisch zu wissen, ist sicherlich interessant, der Nachforschung werth, aber doch hauptsächlich insoferne von Bedeutung, als hiedurch die zweite Art der Beurtheilung vorbereitet wird. Ehret die Todten, aber die Lebendigen haben ein grösseres Recht, als sie. Was soll der Menschheit und dem Einzelnen das Mitschleppen unnützen Gedächtnissballastes, da blos das verdaute, assimilirte Wissen sie nährt? Nun, ich glaube kaum, dass die denkenden Historiker der Einbildung leben, rein um ihrer selbst willen da zu sein, aber sie lehnen mit Berufung auf das Princip der Arbeitstheilung das sachliche Urtheil gerne ab. Wenn sich jedoch historisch angelegte Seelen beifallen lassen, ihre Art von Beurtheilung für die einzig berechtigte zu halten und ein auf

die Sache selbst gerichtetes Urtheil mit Schlagwörtern, wie unhistorisch, verständnisslos u. s. w. abzuthun, so ist das einfach bornirt, abgeschmackt, eine Folge der Fachversimpelung.

Wenn man das eben Gesagte richtig erwägt, dürfen einen beträchtliche Divergenzen nicht immer in Erstaunen setzen. Das historische Urtheil muss mehr oder minder von dem sachlichen abweichen, besonders wenn Schriftsteller ihren Ansichten den möglichst superlativischen Ausdruck zu geben gewohnt sind, wie Buckle und Dühring. Buckle ist Historiker, Dühring Philosoph; jener urtheilt historisch, dieser hat die sachliche Kritik hinter sich, wenn er ein Urtheil schöpft. Beider Urtheile leiden aber auch an einem Capitalfehler, der nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann. Es ist ein Erbstück der europäischen Bildung. Man erinnere sich des Hauptzweckes der antiken Pädagogik, nämlich die jungen Leute zu gewandten Rednern zu machen. Die Griechen, diese ausgemachten Sophisten, waren hierin die Lehrer der Römer, die Alten die Lehrer der Neueren. Beim Wiederaufleben der Alterthumsstudien zeichneten sich gerade die namhaften Humanisten als Rhetoren und Publicisten aus. Diese Seite der Bildung ward in den modernen Schulen besonders gepflegt, die Philologen blieben die Meister der Beredtsamkeit. Man weiss, dass diese Ehrenmänner ihre Feder verkauften oder auch ihre wirkliche Ueberzeugung vertraten, je nach Charakter, aber stets, wie sie es gelernt hatten, mit den Künsten der Rhetorik. Ein schlichtes Gefühl muss sich aber gegen eine geistige Richtung sträuben, die lieber eine Lüge als eine Kakophonie sich zu Schulden kommen lässt, deren scheinbar unschuldige Mittelchen, Hyperbel, Contrast, Antithese etc. eben so viele Hohlspiegelchen sind, die Wahrheit zu verzerren. Diese Charlatanerien sollte einem der Geschmack verbieten, wenn schon das abgestumpfte Gewissen schweigt. Allein, so lange man in den Schulen den Schwindel gross zieht, wird er sich, da er überdies im gewöhnlichen Leben ungemein verwerthbar ist, auch in der ernsten, d. h. um Erwerb und Erfolg unbekümmerten, Wissenschaft fortpflanzen. Ich kann unmöglich glauben, dass Buckle gesonnen gewesen wäre, alle

über Cartesius vorgebrachten Phrasen zu vertreten. Er setzt schon fortissimo ein: „Das Mindeste, was man von ihm sagen kann, ist, dass die von ihm hervorgerufene Revolution entscheidender war, als jede, die sonst ein Einzelner jemals bewirkt hat.“ Und so geht es crescendo fort. Man nehme sich vor dem Rhetor Buckle in Acht, der oft mit dem grossen Denker Buckle durchgeht. Eine Bemerkung Stuart Mill's in seiner Logik [7]) verdient im Gedächtniss behalten zu werden, wenn man Buckle studirt, was, nebenbei gesagt, hundertmal mehr Nutzen bringt, als das Studium der opera omnia jener Männer, die ihn in Deutschland behandelt haben, als wäre er ihrer Kritik nicht werth.

Anmerkungen zum sechsten Capitel.

[1]) Descartes, Abh. über die Methode I. (Kirchmann p. 23).
[2]) Cousin: Cours de l'hist. de la phil. Introduction p. 236 (Paris 1841).
[3]) Descartes, A. ü. d. Meth. II. (Kirchm. p. 36).
[4]) A. ü. d. Meth. II. (Kirchm. 28).
[5]) Buss: Montesquieu u. Cartesius (Philosoph. Monatshefte, October 1869) betont in gebührender Weise die Bedeutung Descartes' für die französische Bildung des 18. Jahrhunderts.
[6]) Dühring, G. d. Phil. p. 272.
[7]) St. Mill, S. W. (Gomperz) IV, 351.

VII. Capitel.

Der Skepticismus in Frankreich.

Antike Reminiscenzen. — Montaigne, Charron, de la Mothe le Vayer. — Bayle. — Die gelehrte Historiographie um 1700. — S. Real. — Lenglet du Fresnoy.

„Die Menschheit muss, wenn sie eine neue Epoche begründen will, rücksichtslos mit der Vergangenheit brechen; sie muss voraussetzen, das bisher Gewesene sei nichts. Nur durch diese Voraussetzung gewinnt sie Kraft und Lust zu neuen Schöpfungen. Alle Anknüpfungen an das Vorhandene würden den Flug ihrer Thatkraft lähmen. Sie muss daher von Zeit zu Zeit das Kind mit dem Bade ausschütten; sie muss ungerecht, partheiisch sein. Gerechtigkeit ist eine Art der Kritik, aber die Kritik folgt nur der That, kommt aber nicht selbst zur That.“ [1]) Dies war der Standpunkt der Ideal- und Realphilosophie gegenüber der Scholastik und der Antike, beide schütteten in blindem Schaffensdrang das Kind mit dem Bade aus. Dagegen erstarrten die eigentlichen Vertreter der altclassischen Bildung in ihrer autoritätsgläubigen Improductivität zu einer Neo-scholastik, die sogar in den Rahmen der Jesuitenschule hineinpasste. Unter all' den ehrwürdigen Perrückengesichtern gewahren wir aber auch die Maske des Schalks, des Geistes, der stets verneint. Die Falten in seinem Gesichte sind keine erstarrten Grimassen, sie erzählen ein

Stück Leidensgeschichte der Menschheit. Die moderne Skepsis wurzelt nicht in der frivolen Gesinnung des Weltkindes, das, der mittelalterlichen Entzweiung von Geist und Fleisch überdrüssig, allem Höheren den Krieg erklärt, und aller Ideale hohnlachend den Becher der Lust an die Lippen setzt. Der Skepticismus ist zumeist ein Resultat der schwersten inneren Kämpfe, in der neueren Zeit speciell ein Ausdruck des Widerstreites zwischen Vernunft und Offenbarung. Nur wer an der Philosophie und an der Welt irre geworden, nimmt die zweifelnd verzweifelnde Haltung des Skeptikers an. Faust ist es, den der Gedanke, dass man nichts wissen könne, mit tödtlichem Schauer erfüllt. Wenn der antike Skepticismus bei gewissen praktischen Grundsätzen Halt macht und in der Abwehr des Leides sein zu erreichendes Ziel sieht: so findet der moderne Skepticismus schon auf theoretischem Gebiete, in den Glaubenslehren, seine Schranke. Die ältere Generation der Skeptiker macht vor der heiligen Religion unbedingt ihre Reverenz; sie umschwirrt nur von Weitem das eximirte Gebiet; dagegen treibt sie sich mit frischer Lust auf anderen Gebieten des menschlichen Daseins herum und repräsentirt eigentlich den Widerspruch des gesunden Menschenverstandes gegen alle Art Vorurtheile. Man könnte die Montaigne, Charron, de la Mothe le Vayer etc. als skeptische Popularphilosophen bezeichnen. Aber die Skepsis ging weiter; sie erkannte schärfer, als der Empirismus, den Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Offenbarung; so deckte sie alle Schwächen des Dogmas auf, um mit dem lahmen Bekenntniss zu schliessen, die aufgedeckten Schwächen seien eigentlich die Schwächen der Vernunft, die den Mysterien des Glaubens nicht gewachsen sei. Das ist der Standpunkt Bayle's. Auf dieser Entwicklungsstufe geht die Skepsis als drittes Element neben der Ideal- und Realphilosophie in die Aufklärung des 18. Jahrhunderts über. Doch hat sie nicht allein der Aufklärung, sondern auch den apologetischen Tendenzen der Kirche Dienste geleistet; das ist der Standpunkt des Jansenisten Pascal, welcher Philosophie und Vernunft mit der Absicht in Misscredit bringt, die angekränkelten

Geister wieder in den Mutterschoss der alleinseligmachenden Religion zurückzuführen. [2]) Da wir aber, bei allem Respect vor dem eben genannten Manne, nicht die Geschichte der Pfaffenkniffe zu schreiben haben, so wird es uns erlaubt sein, zu sagen, dass der Widerstreit von Vernunft und Glauben in Bayle seinen der modernen Skepsis entsprechendsten Ausdruck gefunden hat. Machen wir uns noch einmal die wesentlichen Unterschiede klar, welche zwischen den Elementen der Aufklärung obwalten. Der englische Empirismus gelangte, nach verschiedenen seinem Wesen widersprechenden Versuchen der unbedingten Annahme des Offenbarungsglaubens, zur consequenten Gestaltung des Deismus, der natürlichen Religion und Moral, indem er zugleich die Perspective auf noch einschneidendere Operationen offen liess. Die Idealphilosophie (Descartes, Malebranche, Leibniz) war bestrebt, Glaube und Vernunft zu versöhnen; aber durch den Versuch, die Grundlehren der Religion auf neuen Wegen zu demonstriren, ward die vorhandene Kluft nicht ausgefüllt, sondern nur übersprungen. Der Skepticismus zersetzte alle Grundregeln des Glaubens, um zum Schlusse das von Bacon rehabilitirte „credo quia absurdum“ in ein „credo quamquam absurdum“ zu verwandeln. [3]) Es war nur eine Frage der Zeit, dass der Skepticismus von seinem alten Rechte Gebrauch machte und erklärte, die Wahrheit der Offenbarung so wenig anerkennen zu wollen, wie ihr Gegentheil. Da er eben daran war, die Stütze des Glaubens fahren zu lassen, ward er von den Wellen der Aufklärung mit fortgerissen; der Drang des Zeitalters liess ihn nicht mehr dazu kommen, sein „non liquet“ zu sprechen, schon tönte das „écrasez l'infame“ in der Luft.

Der antike Skepticismus, der Ahnherr des modernen der italienichen Renaissancephilosophen, der schulmässigen Skepsis Glanville's und Huet's, sowie der populären Montaigne's, ging aus dem Kampfe gegen die dogmatistischen Systeme hervor. Er stützte sich zumeist auf die anschauliche Weltbetrachtung, und näherte sich hierin dem gewöhnlichen Empirismus, der ja die Nöthigung zu skeptischem Verhalten gegen jegliche Ueberschreitung des communen Erfahrungskreises in sich trägt.

Unter den skeptischen Tropen bei Sextus Empiricus bezieht sich vornehmlich der letzte auf die geschichtliche Welt: Lebensweise, Gesetze, Gewohnheiten, Meinungen seien nach zeitlicher und örtlicher Verschiedenheit schwankend, daher werde auch die Entscheidung über das Wahre, Gute, Naturgemässe schwankend. Gerade diesen Tropus fasste Montaigne auf, um die oben bezeichnete Wendung zur Offenbarung hin zu vollführen. „Weil Erfahrung und Geschichte ihm den Menschen als veränderlich in seinen Meinungen und Handlungen unter der Macht der Gewohnheit und der Herrschaft der Eindrücke von aussen und der Leidenschaft von innen und selbst die Vernunft, anstatt das Ruder führend, vielmehr selbst als ein Spiel der Sinnlichkeit zeigte: so entdeckte er in dem Menschen Nichts, als was seinen Stolz beugen und niederschlagen musste.“ [4]) Montaigne geht in seiner Haltung gegen den Werth der Erkenntniss bis zur Behauptung, die Geschichte lehre, dass keine Nation nach dem Besitze von Wissenschaft gestrebt habe, ohne Verlust ihrer höheren, moralischen Güter und Eigenschaften. Wie oft ist in Montaigne's Geist behauptet worden, dass die Decadence der griechischen Welt mit der Zersetzung der alten Gottesfurcht und edlen Sitte durch Dichter und Denker ihren Anfang genommen, dass auch in die römische Welt das Eindringen der hellenistischen Bildung den Todeskeim gelegt habe.

Die ersten Spuren skeptischen Verhaltens gegen die Religion zeigen sich bei Charron. Natürlich unterwirft er zum Schlusse das Vernunfturtheil dem Glauben; denn es fehlt ihm das hohe Vertrauen auf die menschliche Erkenntniss, jenes mit Entrüstung über die normale menschliche Dummheit gemengte Selbstbewusstsein, das die Aufklärer bewegt, was Menschen aufgerichtet, auch wieder niederzureissen. Charron geht als richtiger Skeptiker von der Verschiedenheit der Religionen aus, fasst aber auch das Uebereinstimmende derselben zusammen. Alle, sagt er, sind so ziemlich unter dem nämlichen Himmelsstriche entstanden; alle enthalten Mysterien, Mirakel, Ceremonien etc.; alle werden im Dunkel und in der Niedrigkeit zur Welt gebracht; Erdichtungen laufen ihrer

Verbreitung voraus, bis sie sich, wie eine ansteckende Krankheit, rapid der Völker bemächtigen. Alle sprechen von einem Gotte, der sich durch Bitten, Geschenke, Feste erweichen und gewinnen lässt; von einem Gotte, der die Grausamkeit, namentlich die selbst auferlegten Martern zu lieben scheint. Eine jede Religion hält sich für besser, als die anderen; jede sich für die allein wahre; die jüngere gründet immer auf den Trümmern der vorangehenden ihre Tempel: die jüdische beruht auf der ägyptischen, die christliche auf der jüdischen, die mohamedanische auf der jüdischen und christlichen Religion. Jede widerstreitet der gesunden Vernunft, aber verlangt und erlangt gerade auf Rechnung des Unbegreiflichen Verehrung. Alle berufen sich auf Offenbarung, Inspiration, auf unmittelbare Einflüsse der Gottheit: jedoch Nation, Land, Ort geben uns die Religion; wir werden beschnitten, getauft, sind Juden, Christen, Mohamedaner, bevor wir noch wissen, dass wir Menschen sind. An diesem Punkte entfernen sich die Deductionen Charron's, des Geistlichen und berühmten Predigers, am weitesten vom Kirchenglauben; aber von hier aus lenkt er mit Gewandtheit nach der Heerstrasse ein.

Noch stellen in der gesammten europäischen Literatur die Dogmen der Religion das höchste und heiligste Interesse dar; die Denkkraft concentrirt sich auf diese alles überragende Angelegenheit der Menschen oder steht im Banne einer unbesieglichen Scheu. Vernunft und Wissenschaft sind noch die dienenden Mägde der Theologie; die höchsten Resultate jener mindestens müssen der Tyrannei dieser sich unterwerfen. Planetenartig dreht sich die Philosophie um die Religion als das Centralgestirn, ohne dessen Leuchtkraft jene im Dunkel verharren müsste. Dieses Verhältniss obwaltet bis tief in's 18. Jahrhundert hinein; darum erwacht das freie Denken über religiöse Fragen am frühesten und absorbirt das vornehmste Interesse; darum richten sich alle Angriffe der Aufklärung gegen die Religion, lange bevor die politischen und socialen Fragen zur Verhandlung kommen; darum haben wir Gedanken und Versuche über das Wesen, die geschichtliche Bedeutung, die Philosophie der Religion, ehe die anderen Seiten des

historischen Lebens in ähnlicher Weise betrachtet werden. So ist auch der welthistorische Vertreter des modernen Skepticismus, Bayle, mehr Theologe, als Philosoph; sein ungeheures Wissen ist überall chaotischer Notizenkram, nur um den Kern dogmatischer Zänkereien verdichtet es sich einigermassen. Bayle's grosser Einfluss knüpft sich an seinen Dictionnaire historique in erster Linie, in zweiter an seine publicistische Thätigkeit, namentlich an seine Polemik gegen die nunmehr vergessenen theologischen Grössen jener Zeit, wie King, Jacquelot. Seiner Beziehungen zu Leibniz soll später gedacht werden. Tiefe geschichtliche Ansichten dürfen wir in dem historischen Wörterbuch nicht suchen, nicht einmal Kritik und Methode. Der flüchtig hingeworfene Zweifel, das Fragezeichen, das Nebeneinanderstellen entgegengesetzter Behauptungen, das Nichtentscheiden controverser Fragen charakterisiren Bayle's Manier; seine cartesianischen Anwandlungen sind blosse Inconsequenzen, die ihn so wenig zum Cartesianer stempeln, als den Cartesius der skeptische Ausgangspunkt seines Systems zum Skeptiker. Sein Wörterbuch ist heute zum Mythus geworden, nachdem ein halbes Jahrhundert seine Weisheit daraus geschöpft hat. Mit der Encyclopédie lässt es sich gar nicht vergleichen. Erstlich enthält es nur Personennamen (inclusive Collectivnamen, wie Adamiten, Manichäer), zweitens auch diese, sowie das auf sie Bezügliche in willkürlichster Auswahl. Nur Eines kehrt mit spleenhafter Beharrlichkeit wieder, d. i. die Erörterung aller Unfläthereien, die seit den Tagen des alten Biedermannes Adam sich zugetragen. Die Göttersagen und Geschmacksverirrungen des classischen Alterthums, die Visionen nymphomanischer Nonnen, die casuistischen Verrücktheiten der Scholastik — das alles ist in diesem Codex niedergelegt und mit einem nicht üblen Anflug von Pedanterie auseinandergesetzt. Was kümmert unsern Bayle die Philosophie Abälards, ihm ist der castrirte Liebhaber Heloisens wichtiger. In dieser Hinsicht dürfte Frenzel Recht haben, wenn er sagt, Bayle's Lexicon sei noch immer ein Gericht für literarische Feinschmecker. [5]) Im Grunde gewährt auch Bayle den sexuellen Dingen in seinem Wörterbuch keinen grösseren Raum,

als der ihnen in der gemeinen Wirklichkeit zukömmt, wie der Unbefangene zugestehen wird.

Sehen wir uns die Artikel an, die ältere und neuere Historiker betreffen, so finden wir Tacitus, Sueton, Curtius, Caesar berücksichtigt; Livius, Sallust, die Griechen sammt und sonders fehlen. Gelegentlich eine flüchtige Bemerkung über Glaubwürdigkeit oder Parteistellung des Autors, Personalien, Urtheile über Styl und Behandlung des Stoffes, unerwartete Digressionen — das ist so der Inhalt dieser Artikel. Auch in den rein historischen Artikeln (Caesar, Alexander etc.) suchen wir vergebens nach prägnanten, eigenthümlichen Gedanken; es liest sich Alles recht gelehrt und recht gewöhnlich. Erst auf dem Boden der Theologie und Philosophie gewinnt Bayle seine vollen Kräfte. Da sprudelt aus ihm ein Reichthum skeptischer Antithesen, die mitunter den Umfang förmlicher Abhandlungen annehmen. Will man sich in dem Labyrinth zurechtfinden — denn Blatt für Blatt kann man das monströse Buch doch nicht durcharbeiten — so hat man an dem Urtheil des Kirchenrathes von Rotterdam den leitenden Faden. Die Artikel: David, Manichäer, Marcioniten, Nicolle, Paulicianer, Pelisson, Pyrrho, Rufin, Xenophanes wurden von den evangelischen Zionswächtern nicht ganz koscher befunden. [7])

Der Artikel David geht mehr für sich; er bildet den Typus einer Gruppe biblischer Artikel mit ähnlichen Tendenzen. Er hat grosses Aergerniss erregt und ist darum in den späteren Ausgaben wesentlich gekürzt. [8]) Jene Art der Beurtheilung biblischer Persönlichkeiten und Begebenheiten, welche von den Deisten angeregt, von Bolingbroke und Voltaire durchgeführt worden ist, hat hier ein skeptisches Seitenstück. David, der Mann Gottes, das Vorbild der Frömmigkeit wird an dem Masstabe der natürlichen Moral, wie ein anderes Menschenkind, gemessen und verurtheilt. Das ist ja auch ein Hauptpunkt in Bayle's Schrift über den Text: „Contrains les d'entrer," dass das natürliche Licht und die allgemeinen Grundgesetze unserer Erkenntniss die Grundlagen aller Schriftauslegung sind, vornehmlich im Punkte der Moral. [9]) Hier, sehen wir, nähert sich die Skepsis dem Ziele der Aufklärung.

Die Unterschiede zwischen heiliger und profaner Geschichte verschwinden, die Bibel wird allmälig ein Buch, wie jedes andere. „Was die heilige Schrift historiquement berichtet, das darf auch entsprechend beurtheilt werden," sagt Bayle und in dem Artikel Nicolle macht er uns mit den Schwierigkeiten der Kritik und Exegese bekannt.

Die anderen genannten Artikel, sowie viele specielle Schriften Bayle's befassen sich mit dem schreienden Widerspruch zwischen dem physisch-moralischen Elend der Welt und dem Begriffe eines höchst weisen, gütigen, vollkommenen Wesens, das diese Welt gemacht haben soll. Der Punkt, an dem dieser Widerspruch am fasslichsten hervorbricht, ist die Lehre vom Sündenfall, der Ausgangspunkt der augustinischen Geschichtsphilosophie. So wird Bayle ein Antagonist der letzteren, nur in einer Beziehung ihr Vorkämpfer, nämlich als Antagonist des landesüblichen Optimismus, als Vertreter der pessimistischen Weltbetrachtung. Zwar hat der Skepticismus von vorneherein pessimistische Neigungen: bei Bayle aber gewinnen sie im Kampf wider das Dogma die Oberhand.

Gegen die Lehre vom Sündenfall lässt Bayle ein ganzes Bataillon Einwürfe aufmarschiren. Alle Ausflüchte der Theologen, die menschliche Willensfreiheit eingerechnet, werden siegreich abgewiesen. Er demonstrirt die völlige Unbegreiflichkeit des Factums. Der tückische, eigensinnige Gott, der das Böse, das er doch voraussehen musste, nicht hindert, ist nicht der Gott des philosophischen Bewusstseins. Der menschliche Verstand ist zu schwach, das Geheimniss zu begreifen, versichert Bayle aus voller Ueberzeugung, Voltaire wiederholt es, aber mit eigenthümlichem Schmunzeln. [10]) Der Sündenfall spielt jedoch in der Theologie noch eine andere Rolle; er dient zur Erklärung des Elends dieser Welt. Wiederum erhebt Bayle seine Zweifel gegen die Vereinbarkeit einer geläuterten Gottesvorstellung mit den unläugbaren Uebeln des Daseins. Wer weiss nicht aus der deutschen Literaturgeschichte, wie mächtig diese Frage das 18. Jahrhundert beschäftigte? Bayle ergreift die Taktik, der orthodoxen Lehre die manichäischen entgegenzusetzen und sie vom theologischen Standpunkt für

unwiderlegbar zu erklären. Die Manichäer haben der Welt einen doppelten Ursprung gegeben, einen aus dem bösen und einen aus dem guten Princip. Uns interessirt weniger die theologische Seite der Frage, als die eigenthümliche Geschichtsauffassung, die, wiewohl nur skizzirt, das Gegenbild der Leibnizischen repräsentirt. Soll letztere zur Rechtfertigung Gottes dienen, so wird erstere zur Anklage gegen Gott oder vielmehr bleibt der Widerspruch zwischen dem thatsächlichen Weltlaufe und dem Gottesbegriff ungelöst. Artet die Leibniz'sche Auffassung zu einer Gattung officieller Schönfärberei aus, so verirrt sich Bayle keineswegs bis zur crassen Leugnung alles Guten und Werthvollen im Laufe der Geschichte. Im Anschlusse an die manichäische Lehre behauptet Bayle vielmehr: „Die Historie ist im Wesentlichen zwar eine Sammlung der Laster und Unglücksfälle des Menschengeschlechtes; allein die zwei Uebel, das moralische und physische, machen nicht die ganze Geschichte und Erfahrung aus.“ Er findet gerade so viel Gutes und Schönes in der Welt, dass, einen blos teuflischen Ursprung, d. h. den reinen Pessimismus, anzunehmen unmöglich ist. [11]) Diese halbe Stellung darf uns bei dem Skeptiker nicht wundern. Indess lehrt er doch wieder das entschiedene Uebergewicht des Bösen über das Gute. „Wenn man die ganze Historie durchläuft, so finden wir nur wenige Siege Jesu Christi, dagegen treffen wir allenthalben die Trophäen des Teufels.“ [12]) Hier berührt sich Bayle mit dem echt christlichen, religiösen Pessimismus der augustinischen Geschichtsphilosophie. Mit Behagen verweilt er beim Titel der Universalgeschichte des Orosius: De miseria hominum. „Dies ist der richtige Titel, welcher der Historie überhaupt zukömmt,“ sagt er und citirt eine Stelle aus Bongars' Gesta Dei per Francos, welche Stelle uns auf die Verbreitung verwandter Anschauungen in Frankreich hinweisen soll. [13]) Die optimistische Geschichtsschreibung flösst ihm Widerwillen ein; er vergleicht sie mit der nationalen Geschichtsfälschung, die auch nur die Siege und Grossthaten des eigenen Volkes anerkenne. [14]) Endlich versteigt er sich bis zum Zweifel an der Vorsehung. In allen Jahrhunderten, sagt er, haben die Menschen an der Vorsehung

gezweifelt; das Wohlbefinden der Bösen, der Umstand, dass es hienieden keine Belohnung des Guten und keine Bestrafung des Bösen gebe, bilden die stärksten Instanzen gegen den Glauben an die Leitung der menschlichen Geschicke durch die Allmacht. Gegen die Zweifel wider die Vorsehung gibt es nur die Gnade des heiligen Geistes, sagt er, und wir sagen Amen! [15]).

Von dem Aufschwung der historischen Gelehrsamkeit und Kritik seit der Renaissance war schon die Rede. Die Humanisten gingen voran, es folgten die kämpfenden Parteien der Kirche, zunächst die mehr negirenden Protestanten, aber auch die conservativeren Katholiken. Selbstverständlich dauerte der Streit um die Fragen der Kirchengeschichte fort; manche Tradition, manche für echt gehaltene Schrift musste von beiden Theilen aufgegeben werden. Daneben behandelten die Philologen den geschichtlichen Stoff des Alterthums in ihrer Weise. Will man die specifisch philologische Art der Geschichtsbehandlung mit einem Worte charakterisiren, so stellt sich das Attribut „mussivisch“ als das bezeichnendste ein. Man will seinen Autor erklären, man will über einen Punkt in möglichster Vollständigkeit zusammenbringen, was uns die antike Literatur aufbewahrt hat; das antiquarische Wissen als solches gilt für das höchste Ziel. So reiht man die Fragmentchen an einander, tilgt die handgreiflichsten Widersprüche, egalisirt den Rest und freut sich der erhaltenen Bilder. In dieser Manier ist beispielsweise des Freinshemius Fortsetzung der livianischen Geschichte ausgearbeitet. Das Interesse für die Fragen der Politik, der menschlichen Entwicklung, der Philosophie kommt dabei natürlich zu kurz. Die gelehrte Historiographie des 17. Jahrhunderts hat ebenfalls ihre Bibel, ihren Kanon, nämlich die alten Classiker. So weit deren Gesichtskreis reicht, versuchte sie auch zu kommen, in ihren besten Erscheinungen wenigstens. Originelles leistete sie demzufolge nicht. Originelle Auffassung des Menschen in der Geschichte finden wir nur bei den Philosophen der Periode. Auch die Ars historica knüpfte im 17. Jahrhundert an die antiken Ueberlieferungen und die Arbeiten des 16. Jahrhunderts

an. Ausser den im Penus artis hist. aufgespeicherten Methodikern finde ich nicht weniger als 34 Schriften von 1560—1700 angemerkt, die dasselbe Thema behandeln.[16]) Unter diesen Büchern ragte des Vossius Ars historica hervor, neben seinen Schriften über die lateinischen und griechischen Geschichtsschreiber, massgebend für das Jahrhundert. Die principes der philologischen Gelehrsamkeit standen alle den historischen Studien nahe, Salmasius, Casaubonus, Lipsius; einen speciellen Zweig bildete die chronologische Forschung der Scaliger, Petavius u. s. w., die eine unzerstörbare Grundlage schufen, soweit sie nicht im namenlosen Respect vor der Bibel und den Fabeln der griechisch-römischen Urzeit befangen waren. Wie ist doch die Frage nach den Anfängen des Menschengeschlechtes so ganz und gar abhängig von den Wandlungen der gesammten Weltanschauung, vom philosophischen Geiste! So hat denn auch die Skepsis des 17. Jahrhunderts ihre Spuren zurückgelassen, und zweifellos hängen die Fortschritte des geschichtlichen Studiums in dieser Zeit hiermit zusammen. Im Einzelnen dürfte der Nachweis schwer sein, aber im Ganzen, kann man sagen, ist es derselbe Geist, der die philosophische und die historische Literatur durchweht. De la Mothe le Vayer, der Skeptiker, z. B. griff in seinem Schriftchen: „Du peu de certitude, qu'il y a dans l'histoire" den Autoritätsglauben auf das heftigste an und zeigte an einer Fülle von Beispielen, welch' geringes Vertrauen auch die besten Historiker verdienen.[17]) Bayle in seinem Dictionnaire, Le Clerc in seiner Ars critica, versuchten den Glauben an Einzelheiten oder den Werth der Tradition im Allgemeinen zu erschüttern. Bayle und Le Clerc repräsentiren auch die Wendung zur Popularisirung des gelehrten Wissens, im edleren Sinne, — eine Wendung, die für das geistige Leben, ja die Gestaltung der Welt von unberechenbarer Wichtigkeit geworden ist.[18])

Buckle hat im 13. Capitel seiner Civilisationsgeschichte eine Skizze des Zustandes der geschichtlichen Literatur Frankreichs vom 16.—18. Jahrhundert entworfen. Seine Absicht in diesem und den benachbarten Capiteln geht dahin, erstens die ursächliche Verbindung zwischen den culturellen und den

politischen Erscheinungen, zweitens die Verderblichkeit des bevormundenden Geistes der Regierung zu demonstriren. Ludwig XIV., das ist seine Ueberzeugung, habe gerade durch die der Literatur zugewandte Aufmerksamkeit deren Lebenskraft gebrochen und das bei seinem Regierungsantritte blühende Reich als geistige Wüste zurückgelassen, in der nur die bösen Dämonen der Furcht und des Hasses ihr Wesen getrieben hätten. Diese Partien gehören zu den überzeugendsten des Buckle'schen Werkes; ich bin weit entfernt, die Thatsachen und deren Motivirung zu leugnen. Allein Buckle geht zu weit, wenn er die nämlichen Symptome an der geschichtlichen Literatur nachweisen will. Unstreitig ist in der populären, französisch geschriebenen Geschichtsliteratur ein Rückgang bemerkbar, wenn wir Mézéray als den erreichten Höhepunkt ansehen und seine Nachfolger bis auf Voltaire an ihm messen. Würde Buckle nur dies behauptet und an passenden Beispielen nachgewiesen haben, man könnte ihm nicht widersprechen. So will er aber auch darlegen, dass die historische Gelehrsamkeit, der kritische Sinn, die Kunst der Forschung in den allgemeinen Verfall hineingezogen worden seien. Jedoch seine zwei noch dazu übel gewählten Beispiele, Audigier und Bossuet, vermögen gegen die Fülle der Thatsachen nicht aufzukommen. Warum Bossuet nicht gut gewählt ist, wurde schon im 1. Capitel dieses Buches erörtert. Der andere, Audigier, ist ein ethnographischer Phantast, wie es deren bis auf den heutigen Tag trotz Sprachvergleichung in Unzahl gibt, demnach keine für den siècle de Louis XIV. bezeichnende Erscheinung. Das Misslungene darf nie das Andenken des Gelungenen auslöschen. Buckle's Verfahren leidet an dem capitalen Mangel, dass er, um den Zustand der historischen Forschung zu beleuchten, nicht jene Werke namhaft macht, aus denen man eigentlich ein Urtheil gewinnen könnte, nämlich gelehrte, lateinisch geschriebene; sondern er rafft ziemlich willkürlich einige französische Schriften auf, um seinen Hauptzweck, die Verdonnerung der Despotie, zu erreichen. Leider ist die Geschichte nicht so wohlgesittet, in allen Stücken auch der bestgemeinten Theorie beizustimmen; die Thatsachen geben ihm

Recht in Betreff der schönen Literatur und der Naturwissenschaft, aber sie sind so inconsequent, dem eben Erhärteten rücksichtlich der Geschichtsforschung zu widersprechen. Hätte Buckle nicht so starr auf die ausschliessliche Wirksamkeit seiner obersten Ursache vertraut, ihm wäre es nicht entgangen, dass es auf dem Felde der Geschichte Entwicklungsreihen gab, die unabhängig von den herrschenden Mächten ein erspriessliches Sonderdasein führten; sie kamen nicht in Conflict mit überlegenen Gewalten und wurden darum auch nicht paralysirt. In den etwas schwerfälligen Gang der historischen Forschung kam neues Leben, als die Skepsis sich an den Interessen und dem Rufe einer alterwürdigen Körperschaft versündigte, als der Jesuite Papeproch in seinem „Propyläum antiquarium" die Verlässlichkeit des mittelalterlichen Urkundenschatzes in Frage stellte. Da fühlte der Benedictinerorden das Bedürfniss, Klarheit in die Sache zu bringen. Es begannen die grundlegenden, schöpferischen Arbeiten Mabillon's: 1681 erschien „de re diplom.", 1704 das Supplement. An ihn schloss sich eine Schule, deren Traditionen in Frankreich nie erloschen, in Deutschland aber erst wieder in jüngster Zeit zu neuem Leben angefacht wurden. [19]) Welche Fortschritte machte die Edition von Quellen in der Zeit zwischen Du Chesne und Dom Bouquet! Du Cange, „von dem wir Alle noch heute lernen," [20]) gehörte wohl mehr der älteren Generation an. Diese Männer wandelten fast unbetretene Pfade, brachten in die Skepsis Methode, veredelten den überschwenglichen Zweifel zu massvoller Kritik.

Verachtet mir die Meister nicht
Und ehrt mir ihre Kunst!

ruft Hans Sachs dem Junker Stolzing in R. Wagner's Meistersingern zu. Nicht die Bethätigung des jedem eigenthümlichen Talentes auf einem vielleicht untergeordneten, aber unabweislich wichtigen Gebiete ist zu verwerfen; nur die Prätension einer solchen Richtung, für die allein berechtigte gehalten zu werden, ihr Kampf gegen höhere Bestrebungen, die Selbstüberhebung des handwerksmässigen Fachbetriebes, das sind

Sünden wider den heiligen Geist der Wissenschaft, von denen schon die Rede war.

Auch die historischen Talente im engeren Sinne starben unter Ludwig XIV. nicht so ganz aus, wie es nach Buckle den Anschein hat. Ich nenne Einen, der Viele aufwiegt, Tillemont, den Verfasser der Histoire des empereurs (1690 bis 1701), dessen Gewissenhaftigkeit, Wahrheitsliebe und kritischer Sinn alles Lobes würdig sind, wenn man billigerweise von ihm nicht mehr verlangt, als er leisten konnte.[21]) Ja, der entschieden skeptische Geist vieler Schriften aus der letzten Periode Ludwig's XIV. leitete die alles vernichtende Oppositionsliteratur des 18. Jahrhunderts ein.[22]) 1687 erschien Fontenelle's Histoire des oracles, ein Buch, das ein englischer Deist hätte schreiben können; es wird nämlich darin die Behauptung der Kirchenväter, dass die heidnischen Orakel, Wunder, Vorzeichen etc. Werke des Satans seien, widerlegt und die Quelle des Orakelglaubens in der Dummheit der Menge und dem Trug der Priester aufgedeckt.[23]) An der Grenze, wo der Skepticismus in den Pessimismus übergeht, liegt die kleine Schrift des Abbé de St. Réal: „De l'usage de l'histoire.“ [24]) Es weht darin der Geist von Larochefoucauld's berühmten Maximen. Man könnte sagen, das ist die Geschichtsphilosophie, die aus der Betrachtung der typischen Erscheinung Ludwig's XIV. und der ihn umgebenden Welt unmittelbar hervorgehen muss. So muss ein Mann denken, dessen Ideale in einer verderbten Welt Schiffbruch gelitten und der seine Enttäuschungen mit gebührender Weltverachtung heimzahlt. St. Réal beginnt gleich mit dem Satze: Die grossen Ereignisse haben oft recht unerhebliche Ursachen und recht lächerliche Motive. Wer wüsste dies nicht aus den gleichzeitigen Memoiren? Es ist interessant, wie St. Réal seinen Satz im 1. Capitel durchführt. Er wählt den Sultan als Beispiel; wir kennen diese Maske; er weiss vortrefflich darzulegen, wie aus einem Prinzen allmälich ein wahrer Ausbund von Eitelkeit, Launenhaftigkeit, Kleinlichkeit etc. wird; er schliesst mit Recht, dass diese an Wahnwitz grenzende Geistesbeschaffenheit dem Handeln im Grossen und jeder Handlung im Einzelnen ihren Charakter

verleihen muss. Jedoch lässt er das Gesagte nicht allein von den Fürsten und den Grossen, sondern auch von den Menschen überhaupt gelten. Im 2. Capitel führt St. Réal das Thema durch, dass Bosheit fast immer die Quelle unserer Handlungen und Empfindungen sei. „Die Menschen", sagt er, „sind in allen Jahrhunderten gleichmässig schlecht; sie wechseln nur die Manieren, es zu sein, wenn sie sich zu bessern scheinen, und ihre Besserung, so löblich sie sich auch anlassen mag, ist oft mehr eine Wirkung der Unbeständigkeit, als der Güte." [25]) Ja, auch die scheinbar tugendhaften Handlungen entspringen selten tugendhaften Principien, worüber sich die Leute nur allzu leicht täuschen lassen: denn sie sind eben so unwissend, als schlecht.[26]) Die Eitelkeit ist die eigentliche Triebfeder der menschlichen Handlungen. Wahnwitz, Bosheit und Unwissenheit sind nur der Untergrund des Gemäldes, an das die Eitelkeit die letzte Hand anlegt.[27]) Um dieser Erkenntniss willen soll man die Geschichte studiren; sie macht uns mit den Vorurtheilen und den Leidenschaften der Menschen bekannt. Derselbe St. Réal gibt an einer anderen Stelle seiner historischen Skepsis deutlichen Ausdruck: „Die Unsicherheiten der Philosophie sind nicht grösser als die der Geschichte, und jene, die viel gelesen haben, sagen, dass man die Geschichte fast wie das Fleisch in der Küche zubereite: jede Nation thut es nach ihrem Geschmack. Man muss recht einfältig sein, wenn man die Geschichte in der Hoffnung studirt, das, was sich ereignet, in ihr wirklich vorzufinden; es ist genug, wenn man weiss, was diese und jene Autoren darüber glauben, und man soll weniger die Geschichte der Thatsachen, als die der menschlichen Meinungen suchen." [28]) Nun, ich glaube, dieser Tabak ist selbst für einen Buckle stark genug.

Um eine Uebersicht über den Stand des historischen Durchschnittswissens vor dem Auftreten Montesquieu's und Voltaire's zu gewinnen, scheint mir ein Buch geeignet, das 1713 in erster Auflage, 1729 gewaltig vermehrt und dann noch wiederholt erschienen ist: die Méthode pour étudier l'histoire des Abbé Lenglet du Fresnoy.[29]) Lenglet war zum Manne herangereift in der letzten Periode Ludwig XIV.: er war ein

gläubiger Sohn der Kirche, ein Bewunderer Bossuet's, bis über die Ohren in der kritiklosesten Anbetung des Königthums versunken, ein gewöhnlicher Kopf, weltklug wie diese Alle, nebenbei ein Vielschreiber und fünfmal in der Bastille.[30]) Was der bietet, wird so ziemlich Gemeingut der mittleren Schulmeister gewesen sein. Vergleichen wir die kritischen Grundsätze dieses Repräsentanten des mittleren Niveaus mit den heute gangbaren, so scheint uns der Abstand nicht allzu gross. Und dennoch, wie vorsündflutlich lässt sich die Geschichtsvulgata jener Tage an! Wahrlich, die Kenntniss der Methoden, die Akribie der Forschung, die gelehrten Tugenden sind es nicht allein, die zur historischen Wissenschaft führen; noch weniger verhelfen sie zu einer höheren Kunst der Darstellung oder einer höheren Weltbetrachtung. Die Culturnationen mussten erst eine tiefe innere Umwälzung erfahren, bevor auch die scheinbar so intimen Fragen der Detailkritik gefördert wurden. Zu grossen kritischen Thaten musste die Welt erst erzogen werden. Wie in allen Dingen, so hat auch hier der Wille den Primat.

Lenglet hat trotz Bossuet, dem er Weihrauch streut, keinen Begriff von der Universalgeschichte. Sie ist für ihn ein chronologischer Abriss der Particulargeschichten zur vorläufigen Uebersicht und zur Einführung in das eigentliche Studium, das aus einer Aneinanderreihung der besonderen Staaten- oder Völkergeschichten besteht. „Weil die Geschichte des auserwählten Volkes die sicherste ist (!) und man den Trost hat, in ihr den Zusammenhang der wahren Religion zu erkennen, so muss man auch mit ihr das Studium der Particularhistorien beginnen.“ [31]) Daran sollen sich Studien über das orientalische, griechische und römische Alterthum reihen; die Kirchengeschichte soll den neueren Völkergeschichten vorangehen: „denn sie ist das sicherste Mittel, uns in der Religion zu befestigen.“ Mit grossem Fleisse trägt Lenglet zusammen, was er an Quellen und Bearbeitungen über jedes einzelne Volk vorfindet; er behandelt die einschlägigen Controversen und zeigt sich überall versirt. Das Hauptgewicht legt er jedoch auf das Studium der nationalen Geschichte, also der franzö-

sischen. Der einfache Privatmann soll sich an Unterwürfigkeit und Gehorsam gewöhnen, er soll die schlimmen Folgen des Aufruhrs kennen lernen; er soll in der wahren Religion fest bleiben: denn die Geschichte lehrt, dass die Katholiken nie anders die Wahrheit zu predigen gesucht hätten, als durch Worte, gute Sitten und Geduld im Leiden, während die Protestanten keine anderen Mittel, sich zu befestigen, gefunden hätten, als die Führung der Waffen gegen ihren eigenen Souverän. [32]) Nicht jede Periode gewähre den gleichen Nutzen. Erst mit den Königen der 3. Race beginne die Geschichte Bedeutung für das öffentliche Recht zu gewinnen. Die ältesten Zeiten seien ohne Belang für die Gegenwart, höchstens dass man aus den gallischen Alterthümern gewisse Sitten und Charakterzüge kennen lerne, die sich bis heute erhalten haben. Natürlich predigt Lenglet die Vereinigung der gesammten Staatsgewalt in der Person der Könige. Ja, er nimmt für sie noch eine „providence particulière" in Anspruch, d. h. eine besondere göttliche Mission. Zu diesem Behufe erzählt er die Legende vom sterbenden Christus, der sein Haupt gegen Frankreich gewendet und hiermit seine Kirche dem Schutz der französischen Könige empfohlen habe; er glaubt auch an die übernatürliche Heilkraft, mit der die Könige ausgestattet seien und die durch körperliche Berührung in Wirksamkeit trete. [33]) Lenglet ist ein eclatantes Beispiel, dass Gelehrsamkeit nicht vor Einfalt schützt. Die wahrhaften Fortschritte des historischen Wissens, das erhellt aus dem Gesagten zur Genüge, knüpfen sich nicht an die Kenntniss der Methoden, an die Routine; sie knüpfen sich auch nicht an jene Männer, die durch geschickte Mache, durch einzelne Fünde oder durch Bienenfleiss sich einen Namen erworben haben: was dem historischen Wissen vom Grunde aus ein neues Ansehen gibt, das geschieht durch Processe, die sich hoch über den Niederungen des Fachwissens vollziehen.

Anmerkungen zum siebenten Capitel.

[1]) Feuerbach, S. W. II, 400.

[2]) Cousin rechnet auch de la Mothe, mit einiger Reserve, Huet und Hirnhaim, unbedingt, zu den Skeptikern mit theologischen Tendenzen, was durchaus verfehlt ist. (Cours de l'hist. de la phil. du XVIII siècle I, 445, Paris 1841). Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus. (Leipzig 1794, II, pag. 45, Ueber den Skepticismus der Renaissance; pag. 58, Ueber die Skepsis im Dienste der religiösen Propaganda.)

[3]) Fischer, Bacon 441 ff.

[4]) Tennemann, Geschichte der Philosophie IX, 445. Am eingehendsten behandelt De la Mothe-le-Vayer in den Dialogen des Oratius Tubero den 10. Tropus des Sextus.

[5]) Charron, De la sagesse l. II, c. 5.

[6]) Frenzel, Renaissance und Rococo, pag. 236. Ueber die Bedeutung Bayle's vergl. Hettner, Französische Literatur (3. A.) pag. 45 ff. Das Buch Feuerbach's über Bayle gewährt den doppelten Vortheil, erstlich Bayle, zweitens Feuerbach selber kennen zu lernen; es bildet den 4. Bd. seiner gesammelten Werke.

[7]) S. den Abdruck des Urtheils im I. Bde. der Gottsched'schen Uebersetzung von Baylens Wörterbuch pag. CXXVIII. (Herrn Peter Baylens historisches und kritisches Wörterbuch nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt; auch mit einer Vorrede und verschiedenen (überaus belustigenden) Anmerkungen, sonderlich bei anstössigen Stellen (!) versehen von J. Chr. Gottscheden. Leipzig 1741, IV Bde. Fol.)

[8]) Diction. hist. et crit. (1697) Art. David II, pag. 926.

[9]) Feuerbach, S. W. IV. 86.

[10]) Dict. Art. Manichäer, Paulicianer, Marcioniten, vgl. Feuerbach, S. W. IV, im 6. Cap.

[11]) Art. Manichäer und Xenophanes.

[12]) Art. Xenophanes, Anm. E.

[13]) Art. Orosius, Anm. G.

[14]) Art. Xenophanes, E.

[15]) Art. Rufin, C.

[16]) Manière pour étudier l'histoire. Paris 1713. Im Anhang zum 2. Band.
[17]) De-la-Mothe le Vayer, Oeuvres (Paris 1669) T. XIII, pag. 415.
[18]) Ich meine Bayle's u. Le Clerc's publicistische Unternehmungen: des ersteren „Nouvelles de la république des lettres"; des letzteren „Bibliothèque universelle, Bibl. choisie, Bibl. ancienne et moderne."
[19]) Sickel, Urkunden der Karolinger, I, S. 12—14.
[20]) Ranke, Franz. Gesch. (S. W. X, 272).
[21]) Vgl. das Urtheil eines trefflichen Kenners der röm. Kaisergeschichte, Friedländer, in der Deutschen Rundschau (ed. Rodenberg). Nov. 1875, pag. 266.
[22]) Hettner, Franz. Liter. pag. 24 ff.
[23]) Fontenelle, Oeuvres I, 241, über ihn St. Beuve, Causeries du Lundi III[3], 314 ff.
[24]) Man. pour étudier l'hist. T. II.
[25]) ib. pag. 28.
[26]) ib. pag. 43.
[27]) ib. pag. 54.
[28]) Biographie universelle s. v. S. Réal (37 pag. 424).
[29]) Lenglet du Fresnoy, Méthode pour étudier l'hist. Paris 1729, 2 vol.
[30]) Biogr. univ. s. v. Lenglet.
[31]) Lenglet, Méth. I, 75.
[32]) ib. II, 295.
[33]) Cap. 29 über die Hist. de France; II, 253 über die französischen Könige.

VIII. Capitel.

Spinoza.

Die Geschichte der Philosophie, nicht wie sie sich zugetragen hat, sondern wie sie geschrieben wird, macht den Eindruck einer Dynastengeschichte. Auf Cartesius folgte Malebranche, auf Malebranche aber Spinoza, auf Spinoza aber Leibniz etc. Chronologische Daten und die Manie logischer Entwicklung des zeitlich Succedirenden wirken zusammen, dass gewisse überaus wichtige Gesichtspunkte gänzlich vernachlässigt werden. Selten macht man sich klar, wie ungeheuer verschieden Regierungsbezirk, Macht, Einfluss, Herrschaftsdauer dieser Dynasten sind; wie sehr es darauf ankommt, zu wissen, wer der Beeinflusste ist. Die englische Aufklärung, der Cartesianismus, der Skepticismus sind z. B. tief greifende Richtungen von grosser geographischer Ausbreitung, überdiess bestimmt, die Weltcultur des 18. Jahrhunderts zu beherrschen. Dagegen sind Spinoza, Leibniz, Vico, die wir zunächst betrachten wollen, mehr isolirte Erscheinungen; die beiden ersteren schliessen sich noch entschieden dem Cartesius an, mit Vico aber weiss der Arrangeur historischer Erscheinungen nichts rechtes anzufangen, wenn er ihn nicht unterschlagen will. Alle drei gehören Nationen an, die zu jener Zeit wenig bedeuten; der eine ist ein Jude, der zweite ein Deutscher, der dritte ein Italiener. Spinoza hatte das Unglück nicht nur ein Jude,

sondern auch ein Genie zu sein, ein ganz unzeitgemässes Genie, hineingestellt zu sein in eine Zeit, die ihn, sofern sie ihn überhaupt beachtete, auf das inbrünstigste verabscheute. Lange nach seinem Tode ward er der Welt erst interessant, seine Gedanken ergriffen die auserlesensten Geister, er wurde als Classiker der Speculation anerkannt und ausgenützt; sein Loos ist echtes Philosophenloos. Leibniz hingegen blieb zwar auch, was seine tiefsten und eigenthümlichsten Gedanken betrifft, der Mit- und nächsten Nachwelt verborgen; dagegen herrschte er durch seine mehr exoterischen Schriften, namentlich als Wolff für den deutschen Schulmeister und die Popularphilosophen für den deutschen Philister den rechten Ton trafen. So führte denn Leibniz trotz seiner dreisprachigen Schriftstellerei und seines europäischen Ruhmes doch nur ein Winkelregiment, und als das deutsche Volk sich aus seinem Halbschlummer emporraffte, schob es seinen Präceptor bei Seite. Was endlich Vico betrifft, so übte er als Angehöriger einer ziemlich bedeutungslosen Nation weder in seinem Zeitalter, noch später einen namhaften Einfluss aus; und trotzdem ist er interessant genug, um nicht allein als fossiler Geschichtsphilosoph, rein der Vollständigkeit halber, vorgezeigt zu werden.

Für einen Dialektiker wäre es allerdings kinderleicht, einen Zusammenhang haarscharf zu entwickeln, wo keiner ist. Er würde nachweisen, dass Spinoza der immanenten Logik der gegebenen Thatsachen gemäss auf diese und keine anderen Gedanken habe kommen müssen; dass die frühere Stufe in der späteren dem Wesen nach enthalten, aufgegangen sei; dass die spätere Erscheinung nicht allein die höchste Stufe der philosophischen Gesammtentwicklung, sondern des Zeitbewusstseins überhaupt repräsentire. An dieser Stelle soll von der freien Kunst der Dialektik, oder besser gesagt, einer bona fide unternommenen Geschichtsfälschung kein Gebrauch gemacht, vielmehr der Ueberzeugung Ausdruck gegeben werden, dass an jeder genialen Persönlichkeit gerade der unauflösbare Rest, der durch keine äusseren Einflüsse und keine innere Logik der Thatsachen erklärt werden hann, die Hauptsache ist. Das Genie ist eine reelle Macht, der eine Factor neben

dem andern, nämlich einer Aussenwelt und einer bestimmten geschichtlichen Stellung. Wir kommen dem wahren Sachverhalte näher, wenn wir den Aristokratismus der Natur anerkennen und nicht in demokratischer Selbstaufblähung das Grosse in die Sphäre der gemeinen Logik hinabziehen; denn, so platt es klingt, es ist dennoch wahr: wäre ein Spinoza aus dem Cartesianismus, aus den in diesem System liegenden Widersprüchen etc. abzuleiten, wie die conclusio aus den Prämissen, so hätte jeder Dutzendkopf den Spinozismus gefunden und letzterer nicht das Schicksal des Unverstandenseins zu tragen gehabt.

Spinoza's Philosophie ist ein Versuch, den alten Dualismus zwischen Gott und Welt, Natur und Geist in einem allumfassenden Monismus aufzuheben. Die gesammte jüdisch-christliche Geschichtsphilosophie mit ihrer Weltregierung, ihren Eingriffen, Wundern, Offenbarungen, Weltplänen und Entwicklungszielen beruht aber auf jenem Dualismus. Unter dem Gesichtspunkte der spinozistischen Philosophie muss nothwendig die gesammte Geschichtsauffassung sich umgestalten. Mit den Hauptzügen des Systems ist allerdings die spinozistische Geschichtsphilosophie gleichfalls gegeben; aber er selbst hat in seinem theologisch-politischen Tractat doch nur eine Episode des Geschichtsverlaufes näher betrachtet. Seine Grundgedanken sind später von einem Zeitalter herübergenommen worden, das mehr Sinn für das Detail und umfassendere Kenntnisse historischer Art besessen hat; dieses spätere Geschlecht hat dann auch eine Geschichtsphilosophie oder doch geschichts-philosophische Gedanken zu Tage gefördert, die man in gewisser Hinsicht spinozistisch nennen könnte. Doch wäre es falsch, die Selbstständigkeit der eben erwähnten Bestrebungen nicht höher anzuschlagen, als jene der nur leicht gefärbten modernen Darstellungen der jüdisch-christlichen Historiosophie, deren im 1. Capitel dieses Buches gedacht worden ist. Wir begnügen uns, aus Spinoza's Werken die entscheidenden Stellen selbst heranzuziehen und den Spinozismus in seiner elementaren Reinheit, ohne die später eingegangenen Verbindungen, aufzufassen.

Gott ist die Ursache seiner selbst, die freie innere Ursache aller Dinge, die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, die unendliche Macht, deren Wirkungen die Dinge sind. In der Natur (und da der Mensch zur Natur gehört, auch in der Menschenwelt) gibt es kein Zufälliges, sondern alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt zu existiren und zu wirken. Jedes Einzelne oder jeder Gegenstand von endlicher und begrenzter Existenz kann zum Existiren und zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, die wiederum endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Auch dieses Ding kann nur existiren und zum Handeln durch ein anderes bestimmt werden, das wieder endlich ist und eine begrenzte Existenz hat und so fort ohne Ende. In der Seele gibt es keinen absoluten oder freien Willen, sondern die Seele wird zu diesem oder jenem Wollen durch eine Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern und so fort ohne Ende. Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind: denn sie sind aus seiner Natur mit Nothwendigkeit gefolgt. [1]) Die Verkettung der natürlichen Dinge, die unwandelbare Ordnung der Natur kann man die Regierung Gottes nennen. „Es ist daher dasselbe, ob ich sage, Alles geschieht nach den Gesetzen der Natur oder Alles ordnet sich Kraft des Beschlusses und der Leitung Gottes. Ferner ist die Macht aller natürlichen Dinge nur die Macht Gottes, durch die allein Alles geschieht und bestimmt wird; daraus folgt, dass Alles was der Mensch, der ja selbst nur ein Theil der Natur ist, zu seiner Unterstützung und Erhaltung thut, oder Alles, was die Natur ohne sein Zuthun ihm bietet, ihm Alles nur von der göttlichen Macht zukommt; sei es, dass sie durch die Natur des Menschen oder durch die Dinge ausserhalb des Menschen wirkt.“ [2])

Diese Hauptsätze des spinozistischen Monismus widersprechen auf das äusserste dem herrschenden Theismus. Durch seine Theorie der streng causalen Verkettung der Dinge und der Nothwendigkeit der gesammten Weltentwicklung — einer

Nothwendigkeit, die eben so aus der Natur Gottes folgt, wie der Satz, dass die Summe der Dreieckwinkel gleich sei zwei Rechten, aus der Natur des Dreieckes hervorgeht — opponirt Spinoza der theistischen Doctrin, dass Gott nach Zwecken handle, alles nach unerforschlichen Rathschlüssen zu einem gewissen Ziele leite, das Gute belohne, das Böse bestrafe, dass die Welt um des Menschen willen da sei und der Mensch, damit er Gott verehre. Um die Theologie in's Herz zu treffen, sucht er ihre Wurzel in der Unwissenheit und Eigensucht des Menschen.

„Die Menschen thuen alles eines Zweckes wegen, nämlich des Nutzens wegen, den sie anstreben; daher kommt es, dass sie stets die Zweckursachen der geschehenen Thatsachen zu wissen begehren und wenn sie dieselben vernommen, sich beruhigen; kein Wunder, denn sie haben nun weiter keine Ursache zu zweifeln. Wenn sie dieselben jedoch nicht anderswoher erfahren können, bleibt ihnen nichts übrig, als sich auf sich selbst zurückzuwenden und auf die Zwecke zu besinnen, durch die sie selbst zu Aehnlichem bestimmt zu werden pflegen, und so beurtheilen sie nach ihrem eigenen Geiste mit Nothwendigkeit den Geist der Anderen. Da sie ferner in und ausser sich zahlreiche Mittel vorfinden, die zur Erreichung ihres Vortheiles nicht unbeträchtlich beitragen, wie beispielsweise die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Ernährung, die Sonne zum Leuchten, das Meer zur Erhaltung von Fischen etc., so ist es geschehen, dass sie alle Naturdinge gleichsam als Mittel zu ihrem eigenen Nutzen betrachten; und weil sie wissen, dass jene Mittel von ihnen gefunden, nicht aber in Bereitschaft gesetzt seien, so schöpfen sie daraus den Glauben, es sei irgend wer anderer, der jene Mittel zu ihrem Nutzen herbeigeschafft habe. Denn nachdem sie die Dinge als Mittel angesehen hatten, konnten sie nicht glauben, sie hätten sich selbst gemacht, sondern sie mussten aus den Mitteln, die sie sich selbst zu bereiten pflegen, schliessen, es gebe einen oder mehrere mit menschlicher Freiheit ausgestattete Weltenlenker, die für sie selbst alles besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Und so mussten sie

auch deren Geist, obgleich sie nie etwas über ihn vernommen, nach dem ihrigen beurtheilen; und so setzten sie fest, dass die Götter alles zum Nutzen der Menschen lenken, um sich letztere zu verpflichten und um von ihnen hoch in Ehren gehalten zu werden. Daher kam es, dass jeder Einzelne verschiedene Weisen der Gottesverehrung nach seinem Sinne sich ausdachte, damit Gott ihn mehr als die Uebrigen liebe und die ganze Natur zum Dienste seiner blinden Begehrlichkeit und unersättlichen Habsucht leite. Und so hat sich dieses Vorurtheil in Aberglauben verwandelt und hat tiefe Wurzeln in den Geistern geschlagen; was zur Folge hatte, dass jeder auf das eifrigste die Zweckursachen aller Dinge zu verstehen und zu erklären bemüht war. Aber während sie zu zeigen suchten, die Natur thue nichts umsonst (d. h. was nicht dem Menschen zum Vortheil dient) scheinen sie nichts anderes gezeigt zu haben, als dass die Natur, die Götter so gut wie die Menschen wahnsinnig seien. Schau doch wohin dies endlich geführt hat. Unter so vielen Vorzügen der Natur musste man nicht wenig Unannehmlichkeiten vorfinden, z. B. Unwetter, Erdbeben, Krankheiten etc. und nun erklärte man sich diese durch die Annahme, dass die Götter über die ihnen von den Menschen zugefügten Unbilden oder die in ihrem Dienste begangenen Sünden erzürnt seien; und obgleich die Erfahrung tagtäglich widersprach und durch zahllose Beispiele bewies, dass Vor- und Nachtheile den Frommen und Unfrommen ohne Unterschied zustossen, so liessen sie trotzdem nicht von ihrem eingewurzelten Vorurtheil ab. Denn es fiel ihnen leichter, dies unter andere unbekannte Dinge, deren Nutzen sie nicht verstanden, zu zählen und so ihren gegenwärtigen eingefleischten Standpunkt der Unwissenheit festzuhalten, als jenes ganze Fachwerk niederzureissen und ein neues zu ersinnen.“ „Denn wenn z. B. von einer Höhe herab ein Stein auf jemandes Kopf gefallen wäre und ihn getödtet hätte, so werden sie auf diese Art beweisen, der Stein sei, um den Menschen zu tödten, herabgefallen. Denn wenn er nicht, dem Willen Gottes gemäss, zu eben dem Zwecke herabgefallen wäre, wie hätten so viele Umstände zufällig zusammentreffen können (denn oft treffen

wirklich viele zusammen)? Du wirst vielleicht antworten, es sei geschehen, weil der Wind geweht habe und jener Mensch gerade des Weges gekommen sei. Jene werden fragen, warum hat der Wind zu jener Zeit geweht? warum ist jener Mann gerade des Weges gekommen? Wenn du abermals antwortest, der Winde habe sich erhoben, weil das Meer Tags zuvor, da es eben noch ruhig gewesen, unruhig zu werden begonnen habe, und weil der Mann von einem Freunde eingeladen worden sei, so werden sie weiter fragen, da des Fragens kein Ende, warum das Meer unruhig, warum der Mann gerade zu der Zeit eingeladen gewesen sei? und so werden sie nicht ermüden, nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis du zum Willen Gottes d. h. zum Asyl der Unwissenheit deine Zuflucht genommen hast.“ [3])

„Alles, was uns in der Natur lächerlich, verkehrt oder schlecht erscheint, kommt nur davon, dass wir die Dinge bloss theilweise kennen und die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur zum grössten Theil nicht kennen; weil wir Alles unserer Vernunft gemäss geleitet haben wollen, während doch, was unsere Vernunft für ein Uebel erklärt, kein Uebel ist in Bezug auf die Ordnung und die Gesetze der ganzen Natur, sondern nur rücksichtlich der Gesetze unserer Natur allein.“ [4]) Doch von dieser Consequenz des spinozistischen Systems später. Zunächst wollen wir bloss constatiren, dass Spinoza direct und indirect über den Theismus, die Grundlage der christlichen Welt- und Geschichtsanschauung, den Stab bricht.

Spinoza's Lehre hängt nur durch einen schmalen Isthmus mit der Wirklichkeit zusammen. Er, der Typus des rein theoretischen Interesses, der vollen Hingebung an die Erkenntniss, will von der Welt nur eines: Freiheit zu philosophiren. Dieser stehen erfahrungsgemäss Staat und Kirche entgegen, im Interesse der Frömmigkeit und des öffentlichen Friedens, wie sie behaupten. Spinoza tritt dagegen den Beweis an, „dass die Freiheit zu philosophiren nicht allein unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern auch nur mit Zerstörung des bürgerlichen Friedens und

der Frömmigkeit aufgehoben werden könne.“ Wenn wir nun beobachten, wie sich der Enthusiast der reinen Erkenntniss zur realen geschichtlichen Welt verhält, so werden wir gewahren, dass dieser praktische Gesichtspunkt nicht ganz ohne Einfluss auf die Doctrin geblieben ist.

Auch die menschlichen Handlungen, Leidenschaften, Affecte ergeben sich aus derselben Naturnothwendigkeit, wie alles andere; der Philosoph betrachtet daher die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso, als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Flächen handelte. Das Wesen des Menschen ist Streben nach Selbsterhaltung; in diesem wurzeln seine Affecte und Handlungen. Die Affecte sind dem Selbsterhaltungstriebe förderlich oder hinderlich, sind gut oder schlecht. Da die stärkeren Affecte den schwächeren obsiegen, so ist es dem stärksten und nützlichsten Affecte möglich, die Herrschaft über alle anderen davonzutragen. Der stärkste Affect ist aber kein anderer als die freie unbehinderte Kraftäusserung der denkenden Natur der Seele selbst, die Manifestation der Vernunft, als deren höchstes Ziel die Erkenntniss der ewigen Naturnothwendigkeit, oder mit anderen Worten die Erkenntniss und Liebe Gottes, anzusehen ist. So gibt es also eine ideale Entwicklung des Individuums von der Knechtschaft zur Freiheit, d. h. von der Herrschaft der überwiegend schädlichen Affecte durch die der nützlichen hindurch zur Herrschaft der Vernunft. Dass nicht alle zum idealen Ziele gelangen, hat seinen Grund in dem Umstande, dass der Mensch ein Wesen unter anderen, ein Theil der Natur, nicht unabhängig, sondern von den mannigfachsten Einflüssen beherrscht ist.

Dieselben Entwicklungsphasen zeigt auch die Menschheit im Ganzen; die Geschichte — die Entwicklung des Menschen in der Gesellschaft — läuft parallel der Entwicklung des Individuums. Spinoza's Ethik und Politik, Geschichts- und Religionsphilosophie haben dieselbe Basis: die unwandelbare Natur des Menschen, die ewige Nothwendigkeit alles Geschehens.

Der blinden Herrschaft der Affecte, dem ethischen Stadium der menschlichen Knechtschaft, entspricht geschichts-

philosophisch der Naturzustand. Dieser geht der Natur sowie der Zeit nach [5]) der staatlichen Gemeinschaft und der Religion voraus. Spinoza's Charakteristik des Naturzustandes ist nur eine Variation des Hobbesischen Krieges Aller gegen Alle, nach Massgabe der Affectenlehre.

Vielleicht kennzeichnet Spinoza's Formel diesen Natur- und Urzustand noch besser, als die des Hobbes. „Das Recht eines Jeden erstreckt sich soweit, als seine Macht" [6]) sagt Spinoza. „Jeder existirt nach dem höchsten Rechte der Natur und demzufolge thut jeder nach dem höchsten Rechte der Natur dasjenige, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; und so beurtheilt jeder nach eben demselben Rechte, was gut, was schlecht ist; jeder sorgt für seinen Nutzen nach seinem Sinne, rächt sich, strebt das zu erhalten, was er liebt, und das zu zerstören, was er hasst. Wenn die Menschen nur nach der Leitung der Vernunft lebten, würde jeder sich dieses seines höchsten Rechtes bemächtigen, ohne einem andern zu schaden. Weil sie aber den Affecten unterworfen sind, welche die menschliche Macht oder Tugend weitaus überragen, darum werden sie so oft nach verschiedenen Seiten gezogen und sind einander feindlich, während sie doch der wechselseitigen Hilfe bedürfen. Damit also die Menschen einträchtig leben und sich hilfreich erweisen können, ist es nöthig, dass sie ihrem natürlichen Rechte entsagen und sich gegenseitig sicher stellen, nichts verüben zu wollen, was einem anderen zum Schaden ausschlagen könnte. Wie es aber möglich ist, dass die Menschen, welche mit Nothwendigkeit den Affecten unterworfen, unbeständig und wankelmüthig sind, sich gegenseitig Sicherheit gewähren und Treue halten können, erhellt daraus, dass kein Affect gebändigt werden kann, als durch einen stärkeren und dem zu bändigenden entgegengesetzten Affect, und dass jeder sich der Zufügung von Nachtheilen enthält, aus Furcht vor einem grösseren Nachtheil. Eine Gesellschaft kann also dadurch befestigt werden, dass sie sich selber das Recht zueignet, das jeder Einzelne hat, sich zu rächen und über Gut und Böse zu urtheilen; sie hat demnach die Macht, eine gemeinsame Lebensordnung vorzuschreiben, Gesetze zu geben

und sie nicht durch die Vernunft, welche die Affecte nicht zu bezwingen vermag, sondern durch Drohungen zu befestigen. Diese auf Gesetze und die Macht, sich zu erhalten, gegründete Gesellschaft heisst Staat.“ [7]) Diess ist die Naturgeschichte der Staatenbildung bei Spinoza.

Der staatliche Zustand ist eine spätere, dem Naturstande übergeordnete Phase der Menschheitsentwicklung, aber kein Zustand, der die Natur des Menschen aufheben, bessern oder sonst wie umändern würde. Die Affecte, die Begierden behalten ihre alte Macht, Vernunft und Sittengesetz haben da nichts zu bedeuten. Aber letztere sind darum nicht werthlos für die Geschichte. Das menschliche Gesetz zwar hat keinen höheren Zweck, als eine Lebensweise, welche zur Beschützung des Lebens und des Staates dient, äussere Sicherheit, äussern Nutzen; es gibt jedoch ein höheres, „göttliches Gesetz“, welches auf das höchste Gut, d. h. die wahre Erkenntniss und Liebe Gottes abzielt. Der bessere Theil in uns, die Vernunft, die nicht von inadäquaten Vorstellungen hin- und hergeworfene, sondern vom Banne der Affecte losgelöste Seele schreibt dieses göttliche Gesetz sich selber vor. Es ist darum 1. allgemein oder allen Menschen gemeinsam, denn es folgt aus der gemeinsamen Menschennatur; 2. es erfordert keinen Glauben an Geschichten. [8]) Warum das? Spinoza musste bemerken, dass sein göttliches Gesetz, sein höchstes Gut bis zu einem gewissen Grade auch Inhalt und Ziel jener metaphysisch-ethischen Gemeinschaften bilden, die mit dem Anspruch unbedingter Geltung ihrer Lehren auch eine Respect einflössende Macht verbinden, nämlich der jüdischen und christlichen Religion. Sie haben ihren ganzen Glauben auf Geschichten gebaut, auf codificirte Thatsachen, auf die Bibel, die Geschichtsbuch ist, so weit sie nicht Gesetzbuch ist. In der Verwerfung des jüdisch-christlichen Geschichtsglaubens concentrirt sich der Widerstreit zwischen Spinozismus und positiver Religion. Auch Spinoza unterzog sich, wie die englischen Deisten, der Aufgabe, seine Vernunft- oder Naturreligion, d. h. die metaphysischen und ethischen Lehren seiner Philosophie, als Maassstab an die positiven Religionen zu legen. An unerschrockenem

Muthe blieb er hinter jenen nicht zurück. Er vermied dagegen den Fehler, seine Ideale, seine Postulate mit der geschichtlichen Wirklichkeit zu verwechseln und die Behauptung aufzustellen, dieselben hätten irgendwo und irgendwann existirt.

Welche Bewandtniss hat es mit dem Geschichtsglauben? Diese Frage musste Spinoza nach dem Vorhergehenden aufwerfen, um seinem Ideale Bahn zu brechen. Wir sehen ihn ganz methodisch vorgehen und alle Fragen der Quellenkritik erörtern. Seine geistige Freiheit und die Geschicklichkeit seiner Beweisführung würden wir bei den Zünftigen, den Fachleuten jener Zeit vergebens suchen. „Die Geschichte der Bibel" sagt er, „muss alles enthalten, was sich mit den Büchern zugetragen hat, soweit es bekannt ist; ebenso den Lebenslauf, den Charakter und die Beschäftigungen des Verfassers eines jeden Buches: wer er gewesen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit, für wen und in welcher Sprache er geschrieben hat. Endlich muss das Schicksal eines jeden Buches mitgetheilt werden: wie es im Anfang aufgenommen worden, in Welcher Hände es gekommen, welche verschiedene Lesarten vorhanden, und auf wessen Antrieb es unter die heiligen Bücher aufgenommen worden, und endlich, wie alle diese, jetzt für heilig geltenden Bücher zu Einem Buche verbunden worden sind." [9]) Spinoza's Resultate sind veraltet; seine Methode ist es nicht; sie ist wissenschaftlicher, als die der englisch-französischen Aufklärer, welche mehr die Widersprüche gegen Vernunft, Sittlichkeit und reinere Gottesvorstellungen hervorzuheben lieben, als dass sie sich in die Subtilitäten der Kritik einlassen würden.[10]) Die biblische Geschichte sei uns im Wesentlichen getreu und redlich überliefert, meint Spinoza. Die Verfälschungen und Fehler träfen mehr die Nebenumstände, diese oder jene Geschichte, Weissagung, Wundererzählung. Uebrigens sei dies für die Religion belanglos, wenn auch der Nutzen der Historien anerkannt werden müsse, besonders für das bürgerliche Leben.

Auf dem Glauben an die überlieferten Facten beruht nicht nur der Glaube an eine göttliche Lenkung der menschlichen Schicksale, sondern auch der geschichtsphilosophische Wahn

der Auserwählung des jüdischen Volkes. Spinoza reducirt den Auserwählungsglauben auf folgende Erörterung: Erkenntniss, Tugend und äusseres Lebensglück sind die Ziele alles Menschendaseins. Die Mittel zur Erwerbung der ersteren sind allen Menschen gemeinsam; die Mittel zu einem gesunden und sicheren Dasein sind von äusseren Umständen, vor allem vom Vorhandensein einer wohlgeordneten Gesellschaft abhängig. Also nur in Beziehung auf diese äusseren Dinge kann man von einer Erwählung der Juden sprechen, indem sie thatsächlich gute Gesetze, und was sonst zum äusseren Glücke gehört, lange Zeit genossen. Uebrigens haben auch andere Völker einer gleichen Auserwählung sich erfreut. Moses hat nur darum die Juden in ihrem Wahne bestärkt, um sie nach ihrer Fassungskraft mehr der Verehrung Gottes zuzuwenden, überhaupt um sie stärker, mächtiger zu machen.[11]) Ganz besonders dient der Glaube an Wunder diesem Wahne, sowie überhaupt der Befestigung alles dessen, was man je in der Bibel hat finden wollen. Nichts widerstreitet dem Spinozismus mehr, als das Wunder. Für Spinoza kann es nur Wundererzählungen und Wunderglauben, aber keine Wunder geben. Jene befassen sich entweder mit Ereignissen, die sich auf eine natürliche Ursache zurückführen lassen — was die ungelehrten Völker des Alterthums nicht im Stande waren — oder mit reinen Imaginationen.[12])

Ins Bereich der Wunder fallen auch die Offenbarungen, von denen die Bibel erzählt. Der Offenbarungsbegriff ist das Fundament der ganzen Theologie. Leider hat Spinoza, der auch sonst im theologisch-politischen Tractat durch fast unauflösbare theistische Wendungen den Sinn seiner eigenen Meinungen verhüllt, über diesen Punkt in Räthseln gesprochen. Wenn seine Erklärer ihn geradezu der Inconsequenz, des Abfalls von seinen Grundprincipien beschuldigen, so kann man ihnen nicht ganz Unrecht geben.[13]) „Bei den Wundern", sagt Spinoza, „ist die Frage, ob man zugeben könne, dass in der Natur etwas gegen ihre Gesetze geschieht, eine rein philosophische . . . die Weissagung (Offenbarung, Prophetie) aber übersteigt den menschlichen Verstand und ist eine rein theo-

logische Frage; ich konnte deshalb über ihr Wesen nichts behaupten noch wissen, als nur aus den offenbarten Grundlagen. So war ich genöthigt, die Geschichte der Weissagungen zusammenzustellen, um daraus gewisse Regeln abzuleiten, die auch die Natur und die Eigenschaften der Weissagung soviel als möglich erkennen liessen.“ [14]) Diese Stelle, scheint mir, gibt am besten den eigentlichen Gedanken Spinoza's wieder. Er unterscheidet die alttestamentarischen Offenbarungen principiell von der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus. I. Die Propheten empfingen die Offenbarungen Gottes nur mit Hilfe der Einbildungskraft, durch Worte oder Gesichte; Jesu Christo wurden die Beschlüsse Gottes, die zum Heil führen, ohne Worte und Gesichte unmittelbar geoffenbart. [15]) II. Die Weissagungen selbst wechselten nicht bloss nach der Einbildungskraft und dem Temperamente der Propheten, sondern auch nach den Meinungen, von denen sie befangen waren, und dienten bloss zur Belehrung der Juden; Christus aber ward dem ganzen Menschengeschlechte gesandt, er erkannte die Offenbarungen wahrhaft und zureichend, er war der Mund Gottes, die personificirte Weisheit und Liebe Gottes. [16]) Die Vorwegnahme des Lessing'schen Philosophema „von der Erziehung des Menschengeschlechtes“ durch stufenweise Anbequemung an dessen Fassungskraft fällt in die Augen. [17]) Aber kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück.

Der Glaube an die Geschichten und Wunder hat keine wahrhaft höhere Bedeutung; er rechtfertigt sich nur als Mittel zum Zwecke. Die Religion geht nur darauf aus, mit Hilfe des Geschichtsglaubens ihren moralischen Geboten, die ihren innersten Kern bilden, Gehorsam zu sichern. [18]) Die einzelnen geschichtlichen Religionen haben demnach eine rein moralische Bedeutung, sie repräsentiren die Stufen der sittlichen Fortbildung des Menschengeschlechtes. Sie laufen neben der staatlichen, bloss auf den äusseren Nutzen gerichteten Entwicklung her. Vom Naturzustande zweigen sich die Wege zum Staate und zur Religion ab; jener hält sich in der Niederung, dieser führt nach oben. [19])

Wenn Spinoza idealiter die Religionen auf das moralische Gebiet beschränkt und nach ihrer moralischen Bedeutung beurtheilt, so weiss er doch die empirische Wirklichkeit von der idealen Normirung und Beurtheilung fern zu halten. Er weiss, dass die Religionen neben den moralischen auch metaphysische Lehren enthalten, dass sie auf diese und einen besonderen Geschichtsglauben sich gründen; er weiss, dass darin die Ursache des thatsächlichen Conflictes zwischen Philosophie und Theologie zu suchen ist. Als Philosoph übt er aber die Aufgabe der sachgemässen Scheidung und hegt nur die stille Hoffnung, dass der schöne Traum in seiner Seele, wenn auch nicht sich zur Wirklichkeit gestalten, so doch an der Gestaltung der Wirklichkeit mithelfen werde. —

Spinoza erklärt die Geschichte aus der Naturgeschichte. Für ihn existirt kein nach vorgesetzten Zwecken handelnder, mit der menschlichen Freiheit concurrirender Gott, sondern nur eine unerbittliche Nothwendigkeit, eine unabsehbare Verkettung von Ursache und Wirkung. Alles geschieht, weil es geschehen muss, nicht weil es geschehen soll. Er verbannt deswegen nicht die Vernunft aus der Geschichte und aus dem engeren Bereiche des menschlichen Handelns. Der unendliche Verstand gehört zu den Attributen Gottes; der Mensch, als vernünftiges Wesen, ist auch ein Theil der Natur, schafft und wirkt vermöge der unendlichen Macht Gottes: aber der Mensch mit seinem Glück und Elend ist nicht der Zweck des ganzen Weltspektakels und seine Vernunft nicht das Maass der Dinge. Sowie Spinoza aus der Naturgeschichte die Geschichte erklärt, so verdichtet er die geschichtlichen Hergänge zu naturgeschichtlichen Processen. Das Detail und das Individuelle des einzelnen Vorfalles ist ihm gleichgiltig: was aber in einer Reihe von Phänomenen Ursächliches, Gleichartiges, auf psychische Naturgesetze Zurückführbares sich vorfindet, das hebt er heraus. Der Einzelfall ist nur ein Exempel: die Regel wird gesucht, und ist sie gefunden, so dient sie einer vertieften Auffassung analoger Vorfälle. Wie die Naturgeschichte der Erdbeben etwa, abstrahirt aus einer Fülle von Einzelvorkommnissen und mit den allherrschenden Naturgesetzen in Einklang

gebracht, als Basis der Auffassung jedes neu eintretenden Erdbebens dient und letzteres nicht als ein absolutes Novum blos für sich betrachtet wird: ebenso sollte es auch in der Menschengeschichte sein; naturgeschichtliche Untersuchungen haben auch da einen tiefen Sinn und eine unbestreitbare Berechtigung, so sehr ihnen auch die Historiker aus dem Wege gehen. Uebrigens leugnet Spinoza nicht, dass man die Dinge nach ihren nächsten Ursachen bestimmen und erläutern muss, und dass jene allgemeine Auffassung der causalen Verkettung uns für die geordnete Kenntniss der besonderen Dinge nicht weiter bringt.

Bei Spinoza fällt die Frage nach Gut und Böse von selbst hinweg. Sein Fatalismus ist weder Optimismus, noch Pessimismus; er ist Standpunkt der reinen Indifferenz, der Resignation, wenn man will. Wenn alles, was geschieht, vermöge der ewigen Naturordnung geschehen muss, was soll dann noch die Frage nach dem Werth oder Unwerth des gesammten Weltverlaufes, ja auch nur des partiellsten Theilchens desselben? Ist die Menschheit nur eine Modification der ewigen Substanz, ein Ding, das vorübergeht, ohne die Realität des eigentlich Seienden zu vermehren oder zu vermindern, so ist sie eben etwas rein Gleichgiltiges, am wenigsten aber der Mittelpunkt des Alls, der Zielpunkt eines göttlichen Weltplans, dessen Resultat werthvoller wäre, als der Anfang. Alle diese Fragen existieren nur für einen beschränkt menschlichen Standpunkt, sub specie aeterni haben sie keinen Sinn. Sub specie aeterni gibt es nur ein Verstehen, kein Beurtheilen: und Verstehen heisst so viel als Verzeihen. Physisches und moralisches Uebel verschwinden, sie drücken keine Wesenheit aus, sie existiren nur unter bestimmten menschlichen Voraussetzungen und Beziehungen. „So war z. B. der Muttermord Nero's, so weit er etwas Positives enthielt, kein Verbrechen; denn Orest beging dieselbe äusserliche Handlung und hatte auch die Absicht, die Mutter zu tödten, und doch klagte man ihn nicht an, wenigstens nicht so wie den Nero. Worin bestand also das Verbrechen Nero's? Lediglich darin, dass er durch diese That seine Undankbarkeit, seine Grausamkeit und seinen

Ungehorsam darlegte. Allein dies alles drückte keine Wesenheit aus und deshalb kann auch Gott nicht die Ursache davon sein, obgleich er die Ursache von Nero's That und Absicht war."

Spinoza polemisirt oft gegen das Hervorheben des physischen und moralischen Elends in der Welt. Man hat darin Optimismus gefunden, aber mit Unrecht; denn Spinoza will nur darthun, dass, was man für schlecht halte, nicht schlecht sei, jedoch nicht, dass es gut sei. Und dennoch ist Spinoza nicht von optimistischen Anwandlungen frei, die indes keineswegs sich dermassen geltend machen, dass man ihn mit Schopenhauer platterdings für einen Optimisten erklären müsste.[20]) Die Gleichung natura sive Deus ist das πρῶτον ψεῦδος Spinoza's.[21]) Hätte er das durch einen Jahrtausende alten Gebrauch geheiligte Wort Deus nicht für seine immanente Weltursache in Anspruch genommen, er hätte den Leuten zahllose Missverständnisse und sich manche Inconsequenzen erspart. So aber nöthigt uns dieser schrullenhafte Wortgebrauch zu beständigen Translationen aus dem theistischen in den pantheistischen Gedankenkreis; mitunter gelingen alle Deutungsversuche nicht, und wir ertappen Spinoza selbst auf einer theistischen Abirrung. Endlich macht er aus der ehernen Naturnothwendigkeit gar noch einen Gott, den wir lieben sollen. Ein zu liebender Gott muss aber auch alles recht schön und erfreulich gemacht haben: so wird uns zum Schlusse ein Optimismus aufgezwungen, der zu der feierlichen Ruhe, der grossartigen Resignation des reinen Systems nicht passt. Doch kann man sagen: Sp. ist dem specifischen Optimismus und der Rechtfertigung des Weltprocesses weit mehr aus dem Wege gegangen, als ein anderer Systematiker von monistischer oder pantheistischer Richtung.

Anmerkungen zum achten Capitel.

[1]) Sätze aus dem 1. Theile der Ethik.
[2]) Tract. theol.-polit. c. 3. (Kirchmann, II, pag. 49; Paulus I, 192.)
[3]) Eth. 1. Theil. Anhang.
[4]) Tract. theol.-polit. c. 16. (Kirchmann, II, 210; Paulus I, 361.)
[5]) Tract. theol.-polit. c. 16. (Kirchmann, II, 216; Paulus I, 370.)
[6]) ibid. (Kirchmann, II, 209; Paulus, I, 360.)
[7]) Ethik IV., Prop. 37; Schol. 2.
[8]) Tract. theol.-polit. c. 4.
[9]) Tract. theol.-polit. c. 7. (Kirchmann, II, 111; Paulus I, 257.)
[10]) ibid. c. 7—11 enthalten Spinoza's Bibelkritik.
[11]) ibid. c. 3.
[12]) ibid. c. 6.
[13]) Kirchmann, Erläuterungen zu B. v. Spinoza's theol.-polit. Abhandlung pag. 11 und an vielen anderen Orten.
[14]) Tract. theol.-polit. c. 6. (Kirchmann, II, 104; Paulus, I, 249.)
[15]) Sp. fügt hinzu: „Nach welchen Naturgesetzen dies nun vor sich gegangen ist," gestehe ich nicht einzusehen. Ich könnte zwar, wie Andere sagen, es sei durch Gottes Macht geschehen, allein dies würde nur ein leeres Geschwätz sein. Da die Macht der Natur nur die eigene Macht Gottes ist, so erkennen wir offenbar Gottes Macht so weit nicht, als wir die natürlichen Ursachen nicht kennen, und es ist also thöricht, auf Gottes Macht sich zu berufen, wenn man die natürliche Ursache eines Gegenstandes, d. h. die Macht Gottes selbst, nicht kennt. Indes brauche ich auch die Ursachen der prophetischen Erkenntniss nicht zu wissen; denn ich will, wie gesagt, hier nur die Urkunden der heiligen Schrift untersuchen, um aus denselben als Thatsachen der Natur, meine Folgerungen abzuleiten, dagegen kümmere ich mich nicht um die Ursachen dieser Urkunden." (Kirchmann, II, 29.)
[16]) Tract. theol.-polit. c. 1 und 2 über die Weissagungen.

[17]) K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. I², II, pag. 198.
[18]) Tract. theol.-polit. c. 14.
[19]) Diese Fortschrittsideen haben allerdings keine absolute, wohl aber eine relative, rein menschliche Bedeutung, was Thilo (Z. f. ex. Ph. VII) nicht beachtet.
[20]) Schopenhauer S. W. V, 78.
[21]) Feuerbach S. W. IV., 392.

IX. Capitel.

Leibniz und seine Zeit.

Geschichtsschreibung. — Jurisprudenz. — Philosophie.

Wir betreten den Boden Deutschlands. Hier ringt eine Nation, siech bis ins Herz hinein, nach Wiedergenesung. Aber diese schreitet nur langsam vor. Die alte causa morbi, den religiösen Zwiespalt, sucht man durch Unionsbestrebungen hinwegzuschaffen; jedoch ihr Fehlschlagen hat wenig zu bedeuten, denn das alte Gift hat seine Wirksamkeit verloren. Im Körper der Nation sitzt noch ein anderes Gift; aber die Unionsbestrebungen, welche diese causa morbi bannen sollten, liegen noch im Schoose der Zukunft verhüllt. Was das Volk am tiefsten niederdrückte, war nicht religiöser Hader, nicht politische Zerrissenheit, es war die ganz materielle Armuth. Das Haupt zur Erde gebeugt ging der Bürger und Bauer dem kümmerlichen Erwerbe nach; er genoss nicht die Freude anspornenden Erfolges; mit der Passivität des Elends schlich er von der Wiege zum Sarge, eingeschnürt in jämmerliche Verhältnisse, statt Gedanken und Selbstgefühl nur Vorurtheile und Servilismus im Kopf und Herzen. Solche Zeiten trostlosen Philisteriums sind keine Zeiten geistigen Aufschwungs, wohl aber können sie bessere Tage vorbereiten.

In dem Deutschland des ausgehenden 17. Jahrhunderts konnte die Geschichte nur eine dienende Magd der Fürstenherrlichkeit, der Theologie oder der Jurisprudenz sein, weil alle drei Lohn zahlten. Ausser den zünftig organisirten Schulen

gab es gar kein Wissen; die Wissenschaft aber ging nach Brod; für brodlose Wissenschaften fanden sich in dem verarmten Lande weder Lehrer noch Schüler. So war es in der guten alten Zeit des Perückenthums, bevor die fremdländische und die einheimische Aufklärung das Stilleben in Aufruhr brachten. Doch fehlte es auch jenen ruhigen Tagen nicht an Stürmen geringerer Intensität. Aber die herrschenden Kasten vermochten sich durch massive Grobheit bei gelehrten Keilereien und eventuell durch Niederträchtigkeiten jeder Art in ihren Aemtern und Ehren, im Dünkel ihrer Allweisheit und in der Bewunderung ihrer gleichgesinnten Zeitgenossen zu erhalten. Alles strebte, wie es die Philistersitte heischt, nach Respectabilität, nach einem Strälchen Hofgunst, buhlte um jenes kleinste Mass Ehre oder sein Vielfaches, das genügend war, sich über seines Gleichen emporzuheben. Wer kein Amt, keinen Titel, keine Gönner besass, der verkroch sich im allgemein anerkannten Gefühl seines Nichts. Man bekömmt auf Erden nie etwas umsonst, und was man so im Curialstil Gnade des Monarchen nennt, ist oft theuer, oft schmählich erkauft. So begab sich denn oder drängte sich vielmehr die Muse der Geschichte unter das Joch des Fürstendienstes. Das ist so die eine Kategorie der geschichtlichen Literatur, die Loyalitätshistorie, die ihr Schicksal schimpflich, vergessen zu sein, werth ist; ihre Vertreter haben den Lohn für ihr Bischen Verdienst schon bei Lebzeiten wegbekommen. Das Merkwürdige an der Sache bleibt, dass die Leute ihren Servilismus selten heuchelten, vielmehr in der Regel besassen; so tief sitzt der Wille zu leben den Menschen im Fleische, dass sie sowohl den Muth zu freiem Handeln, als auch die Fähigkeit zu freiem Denken einbüssen.

Das Interesse der Theologie an der Geschichte ist sattsam bekannt. Die Geschichtsauffassung im Sinne der Dogmen blieb die alte; sie ward eher in Folge der stärkeren Anlehnung des Protestantismus an das alte Testament noch mehr verjüdelt. Was das allgemein religiöse Vorurtheil noch intact liess, wurde durch specifisch confessionelle Vorurtheile verzerrt. Doch wagte man, selbst in den Schulen, die Daniel'schen

Monarchien bei Seite zu schieben und adoptirte die durch Cellarius vertretene Eintheilung in eine alte, mittlere und neuere Zeit. Auch der eben aufstrebende Pietismus liess die Geschichte nicht unberührt. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie erhob sich wenigstens über die gemeinsten Präjudice und vertrat die Idee, dass die Ketzer nicht nur, so zu sagen, auch Menschen seien, sondern den Geist wahrer Religiosität und Sittlichkeit im höheren Grade besessen hätten, als die orthodoxen Mehrheiten.

Die Juristen warfen ihre Blicke auf die Geschichte, erstens, weil sie zum Gewerbe im allgemeinen gehörte, zweitens, weil sie sich zum Nebengewerbe der Publicistik brauchen liess. Innerhalb eines Volkes, das zu herabgekommen war, um selbst gegen den Landesfeind das Schwert zu ziehen, war der Jurist natürlich der Mann des Tages, der Mann des Erfolges. Justinian gewährte damals opes et honores, er lockte demzufolge die besten Köpfe herbei. Der Verbindung rechtlicher und geschichtlicher Studien, auf die schon Bodinus Nachdruck gelegt hatte, entstammte die deutsche Reichs- und Rechtshistorie. Hermann Conring ging voran, es folgten die anderen alle, die bis auf Pütter, Moser etc. eine in sich zusammenhängende Kette bilden.

Auch die Universalhistorie ward von den Juristen gepflegt. Hier trug Pufendorf die Leuchte voran. Seine Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Er stellte eine seinen Naturrechtslehren entsprechende Construction der menschlichen Urgeschichte an die Spitze, also Dinge, die in der Bibel nicht zu finden waren. Er forschte, indem er das staatswissenschaftliche Interesse dem theologischen und juristischen voranstellte, nach den Machtverhältnissen der Staaten, nach den Ursachen ihres Wachsthums und Verfalls, wie später Montesquieu. Natürlich musste er auf die neuere Geschichte mehr Gewicht legen, als auf die alte, im Gegensatz zu den herrschenden Gewohnheiten der Philologen und Romanisten. In lehrreicher Weise verflocht er Staatenkunde mit Staatengeschichte; dadurch vor allem machte er Effect. Gestützt auf

die Daten der Vergangenheit suchte er die Gegenwart zu erklären und Ausblicke in die Zukunft zu eröffnen. Die Juristen waren auch die Träger der strengeren historischen Kritik. Sie hatten ein specielles Interesse an Erörterungen der Beweiskraft historischer Zeugnisse; die Actenstücke und auch die Quellenschriftsteller waren für rechtliche Fragen, für Fragen des öffentlichen Rechtes insbesondere, nicht ausser Acht zu lassen. Die Juristen behandelten die einschlägigen Themen feiner und scharfsinniger, als es die Philologen und Historiker der Zunft gewohnt waren. [2]) Um 1700 machten sich die Einflüsse der französischen Skepsis bemerkbar und gaben Anlass zu Controversen über die Grenzen des Pyrrhonismus in geschichtlichen Dingen.

Inmitten dieser verschiedenartigen Antriebe befand sich auch Leibniz als Geschichtsschreiber. Seine historischen Arbeiten gehörten, der Veranlassung nach, den Kreisen höfischer Loyalität an. Als Hofjurist und Publicist war Leibniz gezwungen, sich mit der Geschichte zu befassen. Ein tieferes Interesse für sie hatte er anfänglich nicht. Dem Publicisten erscheint die Geschichte nur unter dem Gesichtspunkte der Polemik; sie gehört zum Beweisapparate, dessen er zu seinen speciellen Zwecken bedarf, und ihre Wahrheiten lassen sich so gut, wie alle empirischen oder rationellen Gründe, den massgebenden Interessen unterordnen. Sind es nun wirklich grosse weltgeschichtliche Ideen, zu deren Fahnen der Publicist im Geist und in der Wahrheit hält; legen ihm Leidenschaft oder Weisheit das zündende oder erlösende Wort in den Mund: so kann der spätere Geschichtsschreiber nicht achtlos an seinen Productionen vorübergehen; man denke beispielsweise an Hutten oder Milton. Sind es aber im Ganzen blosse Jämmerlichkeiten, mit denen der Publicist sich befasst; schreibt er nur im Auftrag höherer Mächte als fügsamer Diener seiner eigenen Carriere; ist er in allem schwankend, nur in einem consequent, nämlich in stilloser Langweiligkeit: so werden wir uns sicherlich vor der Naivetät gewisser Panegyriker hüten, den grossen „Bildungsträger“ Leibniz auch als „Patrioten und Staatsmann“ zu feiern, weil er den Franzosenfeind und

die Kaiseridee aushängt, wenn er nicht gerade bei Ludwig XIV. sich empfehlen oder seinen braunschweigischen Verpflichtungen nachkommen will. [3]) Der Cäsarinus Fuerstenerius oder der Ulicovius Lithuanus sind zudem bei weitem nicht so lehrreich, als der Severinus a Mozambano oder der Hippolytus a Lapide. Leibnizens kühles Nützlichkeitsverhältnis zur Dame Geschichte verwandelte sich auch dann nicht in lodernde Leidenschaft, als er die letzten drei Decennien seines Lebens in ehrsamer Ehe mit ihr zubrachte. Es war so eine Art Zwangsehe, geschlossen par ordre du Mufti, aber im Ganzen glücklich und nicht ohne Kindersegen. L. kehrte freilich des öfteren und auf längere Zeit zu seinen älteren amours zurück, wofür ihm übrigens die Welt dankbarer war, als für seine legitim erzeugten annales imperii. Unter den gelehrten, kritischen Geschichtswerken jener Zeit nehmen L's Annales die erste Stelle ein. Es ist recht beschämend für alle Fachmenschen, die aus ihrer Bornirtheit eine Tugend machen, dass dieser eminente Kopf etwas, worauf sie das alleinige Patent zu besitzen glauben, besser getroffen hat, als alle Zeitgenossen zusammen. An die grossartigen Gedanken seiner Philosophie klingt in den Annalen nur hie und da eine Sentenz an. Ja, merkwürdiger Weise, sind solche Sentenzen überaus rar; das schäbigste Schulmeisterlein schwitzte hundert Jahre später auf jedem Blatte mehr sogenannter Originalgedanken, als Leibniz in seinen drei dicken Bänden verstreute. L's. Geschichtsschreibung trägt den Charakter seines harmonisirenden Geistes; sie zeigt das Bestreben, alles zu verstehen, überall den vernünftigen Kern, der darinnen stecken mag, herauszuschälen, die relative Berechtigung geschichtlicher Erscheinungen anzuerkennen und einseitige Urtheile zu vermeiden; sie verräth den optimistischen Grundzug seines Wesens, vielleicht über Gebühr, indem sie möglichst nach guten Motiven spürt [4]) und alles Geschehende nicht allein als das, was geschehen m u s s, sondern auch als das, was geschehen s o l l, in Betrachtung zieht. L. fand den Uebergang von der juristischen und theologischen zur politischen Geschichtsauffassung von selber, ohne Einfluss zu erfahren und, leider auch, zu nehmen.

Instinctiv folgte L. — wohlverstanden, nur in seiner Eigenschaft als Historiker — dem Zuge der modernen Wissenschaft, alle Ereignisse in Natur und Geschichte aus irdischen Ursachen zu begreifen, die Hypothese eines Herrgottes überflüssig zu machen. Die Vorsehung kam ihm, so lange er auf concretem Boden blieb, nur als Redensart in den Mund. Der Begriff der Entwicklung durchzieht, wie seine ganze Philosophie, so auch seine Geschichtsdarstellung. Er behandelt die Periode, wo Papstthum und Kaiserthum sich zum ersten Male entgegentraten, wo die Päpste sich als Oberherren der weltlichen Fürsten zu geriren anfingen, mit tief eindringendem Verständnisse. Es ist charakteristisch, dass L. in ganz moderner Weise nicht von einem gleich anfangs feststehenden Rechtsstandpunkte ausgeht, dass er nicht ein imaginäres kirchliches oder staatliches oder natürliches Recht oder eine sich selbst entfaltende Rechtsidee der geschichtlichen Wirklichkeit unterschiebt, sondern den Päpsten und Kaisern klaren Auges Schritt für Schritt folgt, den politischen Werth jeder Handlung abschätzt und so zeigt, wie aus diesen auf- und abschwankenden Ereignissen einerseits Rechtsanschauungen sich gestalten, andererseits die Rechtsanschauungen immer etwas Werdendes bleiben, das durch die Bedürfnisse und die Machtverhältnisse in stetem Flusse erhalten wird. Wir müssen noch ein anderes Verdienst des Universalgelehrten und Philosophen Leibniz um die Geschichte an dieser Stelle erwähnen, nämlich seine Verwerthung linguistischer Studien. Er ahnt, dass die Geschichte der Sprache und die Geschichte der geistigen Entdeckungen des Menschengeschlechtes parallel laufen; er behauptet, dass die Worte selbst einen sinnlichen Ursprung haben und erst später eine unsinnliche übertragene Bedeutung erlangen; er behandelt das Problem der Sprachenentstehung frei von theologischen Vorurtheilen und erklärt die Sprache für ein Werk der Natur sowohl, als auch der Uebereinkunft. Hinsichtlich dieser Theorien ist er jedoch abhängig von den Locke'schen Erörterungen, während er in der Detailarbeit seine besonderen Wege geht. Er tritt für eine Ursprache, sowie für den gemeinsamen Ursprung der Völker ein, lehnt die Hypothese, dass das Hebräische

jene Ursprache sei, ab und entwirft eine genealogische Völkertafel. Seine überraschend trefflichen Etymologien verwendet er mit Erfolg, die nahe Verwandtschaft der europäischen Völker festzustellen und die Vorgeschichte derselben zu erhellen. [5])

Die ersten Vorläufer der deutschen Aufklärung sind Juristen aus der Schule des Hugo Grotius. Diese Männer heben sich freilich nur von der finstern Umgebung ab; an und für sich leuchten die Pufendorf und Thomasius nicht so hell, wie man ihrem Rufe nach glauben könnte. Ein im Grunde geschichtliches Philosophieren spaltete die Theoretiker des Rechts in Parteien. Man forschte nach dem Ursprung des Rechts, um es so in seiner vollen Reinheit und Vernunftmässigkeit dem positiven, geschichtlich gewordenen, bestehenden Rechte entgegenstellen zu können. Grotius hatte die Frage dahin beantwortet, das Recht wurzle in dem Geselligkeitstriebe des mit Vernunft und Sprache begabten Menschen. Jedoch misstrauisch auf die Ueberzeugungskraft rein apriorischer Constructionen, suchte er sein Naturrecht auch a posteriori in den historischen Rechten der einzelnen Völker nachzuweisen, es auf den consensus communis zu stützen. Weit davon entfernt, die Thatsache der göttlichen Offenbarung zu leugnen, erkannte er dennoch in der menschlichen Seele die Quelle des Rechtes; das Recht hat sich aus der Vernunft entwickelt, seine Mängel sollen daher nach Massgabe der Vernunft beseitigt werden. Dem Grotius stellte nun Hobbes seine crasse Naturzustandstheorie entgegen, mit der Spinoza vielfach übereinstimmte. Zwischen den Extremen Grotius und Hobbes suchte Pufendorf die goldene Mitte auf. Sein Naturmensch ist nicht die reine Verkörperung des Selbsterhaltungstriebes, aber auch nicht die personificirte Geselligkeit und Vernünftigkeit; sein Naturmensch ist nicht Wolf, aber auch nicht Lamm. Ihm fliesst das Recht aus einer durch Geselligkeit und Vernunft gemässigten Selbstliebe, oder aus einer mit Selbstliebe versetzten Sociabilität. Darum gibt es für ihn allerdings ein objectives Recht, aber das Recht ist nur möglich, wo es eine Gewalt gibt, dasselbe zu schützen. Das Recht ist nicht mit

einem Male da, so wenig als der Staat; dem Staate geht eine Art patriarchalischen Zustandes voraus, in welchem die Familienhäupter regieren. Es steckte viel geschichtlicher Sinn in Pufendorf, dem Universalhistoriker und Geschichtsschreiber des grossen Kurfürsten. Selbstverständlich traten ihm die Orthodoxen entgegen, Alberti, Seckendorf u. A. Sie sahen in dem Rechte, dem Ausflusse der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, das Mittel, die durch den Sündenfall corrumpirte Menschennatur wieder in den Zustand der Integrität zurückzuversetzen; ihre besonderen Rechtsanschauungen waren den Offenbarungsurkunden conform, entsprachen also weder dem Corpus juris, noch dem Natur- oder Vernunftrechte der Zeit.

Leibnizens Rechtsanschauungen sollen uns in den Mittelpunkt seiner Philosophie geleiten. Ihre Zugänge liegen gleichsam an der Peripherie eines Kreises, und man gelangt von allen Punkten auf dem kürzesten Wege zum Centrum. Hier sitzt Gott, die Centralmorade, die Urkraft, der Schöpfer, Erhalter, Regierer des Weltalls, der Monarch der Geister, der Harmonisator des Reiches der Natur und der Gnade; über ihm aber thronen noch die „aeternae veritates“ in vollster Naivetät, die zugleich die Kritik des ganzen Systems enthält. Weil nun die Leibnizische Vernunft gleich der objectiven Vernunft, und in dieser ihrer Eigenschaft auch die Mitwisserin des Weltplanes ist, ferner all ihren Machtsprüchen metaphysisches Dasein zuerkennt; so ist — wir müssen es ihm glauben, denn er weiss es — der Weltzweck kein anderer, als die höchstmögliche Glückseligkeit des Ganzen, die Verwirklichung der besten unter allen möglichen Welten. Das Streben nach Glückseligkeit ist allen Wesen eingepflanzt; alle ringen von Stufe zu Stufe in continuirlichen, unmerklichen Uebergängen nach höherer Vollkommenheit. Das Mittel des Menschen, jene Glückseligkeit zu erlangen, bildet das Recht. Da der Mensch ein Angehöriger des Alls, der Menschheit und einer bestimmten bürgerlichen Gemeinschaft ist, so sind auch seine Rechte und Pflichten dreifältig; es gibt ein göttliches, menschheitliches und staatliches Recht. Alles Recht aber hat drei Stufen: pietas, äquitas, jus strictum, denen die drei Regeln

entsprechen: honeste vivere, suum cuique, neminem laedere. L's. Rechtsbegriff umfasst somit das Naturrecht seiner Vorgänger und die Grundsätze der natürlichen Moral, nach der die gleichzeitigen Engländer forschten. Welche Bewandtniss hat es nun mit den Rechtsverletzungen? Als Thatsachen, als „acta" gehören sie mit in den Weltplan, dienen sie der Verwirklichung des höchsten Gutes; als „actiones", als Handlungen, unterliegen sie der moralischen Beurtheilung und der Bestrafung, die der Universalmonarch, wenn nicht im Diesseits, so doch im Jenseits, verhängt. Der irdische Staat soll das Ebenbild der universellen civitas Dei, das positive Recht das Abbild des Vernunftrechtes sein. L. sympathisirt daher mit jenen historischen Erscheinungen, die seinen Conceptionen am besten entsprechen: mit der Theorie der einen und allgemeinen Kirche, sowie mit der theokratisch angehauchten Idee des Kaiserthums.

Es ist eine durchaus zutreffende Ansicht Guhrauers, [6]) wenn er sagt: „Bei L. gab nicht wie bei den Scholastikern die Theologie oder bei den grossen Philosophen nach der Wiederherstellung der Wissenschaften die Physik, sondern eigenthümlich genug die Jurisprudenz, sein in der Jugend ergriffenes Fach, seinem Denken den Typus, welcher die Modalität desselben in grossen und weiten Zügen bestimmt hat. Der Begriff des Rechts, der Gerechtigkeit und was damit zusammenhängt, verbindet bei Leibniz das Universum mit dem besonderen positiven Gesetz eines gegebenen Staates als Individuum, verknüpft bei ihm die Natur mit dem Geiste, das Ewige mit der Geschichte."

Das göttliche Universalreich mit seiner prästabilirten Harmonie bildet, wie schon aus dem Gesagten ersichtlich ist, einen wesentlichen Theil der Leibniz'schen Geschichtsphilosophie, welche die gesammte Geschichtsauffassung der Deutschen im 18. Jahrhundert beherrscht. Nennen wir die drei bedeutendsten Geschichtsphilosophen dieser Zeit, Wegelin, Lessing, Herder, so vertreten sie die Grundgedanken Leibnizens, allerdings mit so viel französisch-englischen und individuellen Beisätzen, dass die besondere Aufmerksamkeit, die sie stets gefunden, nicht

ungerechtfertigt ist. Man kann das Leibniz'sche Philosophiren an gewisse Schlagwörter knüpfen. Schlagwörter, mögen sie auch ihrer Bequemlichkeit halber ziemlich abgegriffen sein und im Geruche einer schlimmen Art von Popularität stehen, sind schwer entbehrlich, wenn nicht die Darstellung in eine oceanhafte Breite zerfliessen soll; sie enthalten Verdichtungen des Denkens, und es ist nicht die Schuld dessen, der sie gebraucht, wenn die Nebengedanken, welche sie hervorrufen sollen, nicht mit erklingen.

Beginnen wir mit dem Satz des zureichenden Grundes. L. kennt zwei Kategorien von Wahrheiten: verités de raisonnement und v. de fait, Vernunft (logische, metaphysische) und Erfahrungs- (thatsächliche) Wahrheiten. „Die Vernunftwahrheiten sind nothwendig und ihr Gegentheil ist unmöglich; die Erfahrungswahrheiten sind zufällig und ihr Gegentheil ist möglich . . . Auch in den thatsächlichen Wahrheiten muss sich der Satz des zureichenden Grundes vorfinden, d. h. in der Reihenfolge der über das All verbreiteten Dinge; oder die Auflösung in besondere Gründe würde sich in Folge der unendlichen Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge und in Folge der unendlichen Theilbarkeit der Körper in ein grenzenloses Detail verlieren." „Es gibt", bemerkt L. zur Erörterung eines historischen Factums „eine unermessliche Anzahl von Figuren und Bewegungen, gegenwärtigen und vergangenen, welche sich zur bewirkenden Ursache meiner vorliegenden Schrift vereinigen, und es gibt eine unendliche Fülle kleiner Neigungen und Dispositionen meiner Seele, um die Endursache dieser meiner Schrift auszumachen." [7]) Da man an der Hand der Ursachen nie zum Ziele kommt, so muss man die wahre Endursache ganz ausserhalb dieses Details particularer Gründe aufsuchen. Die ratio sufficiens umschliesst sowohl die causa efficiens, als auch die c. finalis; am Ende befinden wir uns abermals im wohlbekannten Centrum. Das ist also L's. Methode; man suche die ratio sufficiens alles Wirklichen, Thatsächlichen, indem man der causa efficiens nachgeht (so lange man will), aber stets die Beziehung auf die c. finalis im Auge behält; erst durch die letztere wird der zureichende Grund wahrhaft zureichend.

Alles muss seinen zureichenden Grund haben, schreibt die Aufklärung auf ihre Fahnen, was zunächst so zu verstehen ist: bei allem, was du thust oder lassest, habe eine vernünftige Endabsicht. Alles hat sich vor dem respectiven Verstande zu rechtfertigen, der unerbittlich die Forderung des zureichenden Grundes wiederholt. So kann man auch fragen, welchen zureichenden Grund gibt es denn für die Beschäftigung mit der Geschichte oder wozu ist sie brauchbar? L. beantwortet diese Frage gleichfalls. Die ratio suff. der Beschäftigung mit der Geschichte ist erstlich der praktische Nutzen für den, der sie treibt, was L. wohl nicht ausdrücklich sagt, aber durch sein Beispiel documentirt und was im bürgerlichen Leben wohl für die alleinige r. suff. gilt. Zweitens, die Verwendung zu juridisch-politischen Zwecken ist nach L's. Beispiel und Aussprüchen gleichfalls ein Grund, der sich hören lässt. Mit Vorliebe aber hebt er ein drittes Moment hervor. So schreibt er einmal: „Historiae ipsius praeter delectationem utilitas nulla est, quam ut religionis Christ. veritas demonstretur, quod aliter quam per historiam fieri non potest.“ [8]) In einem Briefe an Huet [9]) preist er die Kritik, welche die Aufgabe habe, die christliche Religion ins rechte Licht zu setzen. Nur sie vermöge die heiligen Bücher und deren Inhalt zu retten, die Bürgschaft des Ueberlieferten herbeizuschaffen. Nur wenn das kritische Material feststehe, könne man aus der Geschichte die Thatsache der Erlösung und den Triumph des Kreuzes beweisen. Die Ausbreitung des Christenthums scheitere an der Unmöglichkeit, die Morgenländer von der Wahrheit des Factischen zu überzeugen, woran überdies deren ungeschichtlicher Sinn die Mitschuld trage. Es ist mehr als eine blosse Concession an den Adressaten, wenn L. die politische, ja selbst die moralische Bedeutung der Geschichte dem religiösen Zweck zu Liebe hintansetzt; die ganze Anlage seiner Philosophie verlangt schon die Richtung aufs Centrum, und höheren politischen Sinn darf man von einem Deutschen um 1700 nicht erwarten.

Doch halten wir uns bei diesen Dürftigkeiten nicht länger auf, denn das principium rationis sufficientis spielt bei L. noch

eine grössere Rolle. Die geschichtlichen Thatsachen sind ebenfalls aus ihren Ursachen zu erklären und zwar zuerst nur aus diesen, wenn auch die Reihen der wirkenden Ursachen, wie in der Natur, auf die gemeinsame Endursache zurückweisen. In der Vorrede zu seinem Codex diplomaticus spricht er von der Methode, die man bei der Erforschung der Geschichte einzuhalten habe. „Es gibt eine doppelte Geschichte" sagt er, „eine hist. publica und eine h. arcana, sowie es nach Grotius zwei Gattungen von Kriegsursachen gibt, die er „justificas et suasorias" nennt. Nach meinem Dafürhalten zerfallen auch die „suasoriae" in zwei Unterarten, nämlich des Nutzens oder des Affectes: denn die wahren Rathschläge behalten nicht immer die Oberhand; oft kehrt ein König mehr den Menschen als den König hervor und Grosses wird oft durch geringfügige Momente gestaltet." Gerade nach den kleinen Ursachen habe man zu spähen; Gold, Frauengunst, individuelle Kleinlichkeiten seien oft Hebel der Ereignisse. Die Geschichte verliere dadurch allerdings an Würde; sie handle eben von Menschen und nicht von Göttern. Wir erkennen hierin L's. Vorliebe für die kleinen, unmerklichen Vorstellungen und Willensbestrebungen, für jenes seelische Halbdunkel, wo Bewusstsein und Unbewusstsein in einander fliessen. Bei ihm haben dergleichen Erörterungen Sinn, wie bei den obenerwähnten Franzosen; bei dem platten Dutzendvolk der Aufklärer jedoch drängen sich die Glaswasser-Ursachen in den Vordergrund, weil sie allein den Köpfen adäquat sind, die das Grosse nicht zu fassen vermögen.

Der Satz vom Grunde ist der Reflex der objectiven Causalität. Von der causalen Verkettung aller Thatsachen überzeugt, sagt Leibniz: „Es ist ebenso sicher, dass das Zukünftige sein wird, als es sicher ist, dass das Vergangene gewesen ist. Es war vor 100 Jahren ebenso sicher, dass ich heute schreiben werde, als es nach 100 Jahren sicher sein wird, dass ich geschrieben habe." [10]) „Die Gegenwart geht immer mit der Zukunft schwanger; kein gegebener Zustand ist auf natürliche Weise zu erklären, als mittels desjenigen, der ihm unmittelbar vorangeht. Verneint man dies, so ist

die Welt voller „hiatus“, welche das grosse Princip des zureichenden Grundes umstossen, und die uns nöthigen, zum Wunder oder zum reinen Zufall bei der Erklärung der Phänomene unsere Zuflucht zu nehmen.“ [11]) L. verwirft daher mit Entschiedenheit die scholastische Auffassung der Willensfreiheit, die „indifferentia aequilibrii“ im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit; er belächelt die Geschichtchen vom Hercules am Scheidewege und von Buridan's Esel. „Auch im Menschen“, sagt er, „ist der Fall eines vollkommenen Gleichgewichtes zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein Engel oder Gott mindestens würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift; er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, welches den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr verwickelt und für unsern Verstand unauflöslich sein wird. Denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit.“ [12]) Bis zu diesem Punkte geht L. mit den Sensualisten, aber von hier aus geht der Monadologe seine eigenen Wege. Jedes Wesen, lehrt er, wird durch seine innere Anlage zum Handeln bestimmt; es reagirt auf Anlass der Motive seiner Prädisposition gemäss. Der Charakter ist da, er prädeterminirt die Willensacte des Individuums. Nicht einem äussern Zwange, nicht dem Walten blinder Naturmächte sind des Menschen Thaten und Gedanken unterworfen;

Die innere Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen. [13])

Wo Spinoza die ganze Fülle der Erscheinungen als unwesentliche Modificationen der alleinen Substanz betrachtet und das Einzelne verachtet, da gewahren wir bei L. die unendliche Fülle der Monaden, lernen wir das Einzelne, Individuelle schätzen.

Hier fügt sich L. am passendsten in den Gang der deutschen Cultur ein. Frankreich hatte jene Epoche, wo der Einzelne, sein Geistes- und Gefühlsleben, seine Bildung die Hauptsache war, hinter sich; Deutschland musste sie erst durchmachen. Das 17. Jahrhundert war für Frankreich das,

was das 18. für Deutschland wurde; eine Epoche der Erziehung für das Individuum, eine Zeit, in der man den Cultus der Individualität trieb, ja übertrieb. So lange sich ein Volk in dieser Phase befindet, ist die schöne Literatur von grösserer Wichtigkeit, als die wissenschaftliche. Philosophie und Wissenschaft suchen vielmehr mit der Poesie Fühlung. Unwillkührlich lenken daher Historiker und Philosophen auf das Individuum ihre Blicke; sie zergliedern die oft kaum wahrnehmbaren Aeusserungen des Seelenlebens; Charakterschilderung, Motivirung bilden ihre Stärke; das psychologisch-moralische Interesse überwiegt bei weitem das politisch-sociologische.

Die Lehre von der unendlichen, unmerkbar differenzirten Mannigfaltigkeit der Individuen, von der entsprechenden Mannigfaltigkeit des Wirkens und Handelns ist der Sinn des Leibniz'schen principium indiscernibilium. Nicht die platte Wahrheit, dass kein Ereigniss dem andern vollkommen gleich sei, wie Wegelin meint, erschöpft den Sinn dieses Princips; sondern der Hinweis, wo man die Ursache dieser Mannigfaltigkeit aufzusuchen habe, ist das Entscheidende. Mit der Beachtung des Individuellen ist zugleich dessen Anerkennung verbunden. L. hebt unermüdlich das relativ Berechtigte an den einzelnen Erscheinungen hervor: er verurtheilt nur selten, wenn er urtheilt. Freilich leiden unter dem Drucke dieser Eigenschaft Energie und Originalität seines eigenen Denkens.

Das Handeln ist durch den Charakter prädeterminirt, lehrt Leibniz, folglich ist es Entwicklung. Das Individuum trägt seine Zukunft in sich: es erzeugt dieselbe aus sich; was sich in succedirenden Zuständen auseinanderlegt, das ist in ihm schon der Anlage nach enthalten. Ein fruchtbarer Gedanke, der Gedanke der Entwicklung! Aber er kann, auf die Erscheinungswelt ausschliessend übertragen, leicht irre führen. Mit der Evolution allein reicht man da nicht aus.

Alle Entwicklung, lehrt L. weiter, geschieht durch kleine unmerkliche Uebergänge, durch continuirlich zusammenhängende Veränderungen nach immanenten Gesetzen. Natura non facit saltus, ist sein Grundsatz. Seine „loi de la continuité" bezeichnet die langsame, aus der inneren Kraft der individuellen Wesen hervor-

gehende Metamorphose. Es ist ganz im Sinne L's., wenn die neuere Geologie die Veränderungen auf der Erdoberfläche, im Gegensatz zur Katastrophentheorie, durch die langsame, aber stetige Wirksamkeit der Naturkräfte vor sich gehen lässt. Analoge Auffassungen sind wohl nirgends mehr berechtigt, als auf historischem und sociologischem Gebiete.

Von selbst erhebt sich da die Frage, ob die Entwicklung im Sinne des Fortschrittes erfolge, ob die späteren Phasen zugleich höhere Stufen repräsentiren, ob die Gesammtheit der Wesen sich vervollkommne. L. beantwortet die Frage nicht mit voller Zuversicht und Consequenz. Er lässt es zweifelhaft, ob man dem Weltganzen eine stets gleichbleibende Vollkommenheit oder ob man ihm eine stets wachsende, ihr Ziel nie erreichende Vervollkommnung zuschreiben soll, wobei man die Annahme eines Beginnes der Entwicklung machen kann oder nicht. Nun interessirt uns der Fortschritt des Universums weit weniger, als der des Menschengeschlechtes; jedoch auch diese Frage lässt L. offen. Wenn auch dem menschlichen Individuum das Aufrücken in eine höhere Stufenreihe von Wesen gewahrt ist, überhaupt die Perfectibilität zur Essenz aller Einzelwesen gehört, so involvirt diese Conception keineswegs das, was wir unter dem geschichtlichen Fortschritte des Menschengeschlechtes zu verstehen gewohnt sind. Gelegentliche Aperçus haben da wenig zu bedeuten. Wenn er etwa den Gedanken hinwirft: „Möglicherweise wird die Menschheit mit der Zeit einen Grad der Vollkommenheit erreichen, von der wir uns gegenwärtig keine Vorstellung machen können," oder wenn er die Fortschritte der Philosophie seit dem Alterthum anerkennt, so ist das doch noch keine Fortschrittstheorie, wie sie die späteren Denker aufgestellt haben und wie sie das 18. Jahrhundert zum Eckstein seines historischen Denkens gemacht hat. [14])

Die Erinnerung an das Weltganze möge uns wieder jene Vorstellung des göttlichen Universalreiches, der wahren civitas Dei, wie L. sie auffasst, vergegenwärtigen. Seine Theologie ist den Grundzügen nach organisch mit seinem System verwachsen; das Detail aber und so mancher Zubau sind Con-

cessionen, die der Philosoph dem dogmatisch gebundenen Geiste seines Zeitalters, insbesondere seiner deutschen Umgebung machte. Hier wird er der nämliche, der er in seinen politischen Schriften ist; aus den nämlichen Motiven, sagen manche, und wer könnte es mit aller Bestimmtheit leugnen? Noch ein halbes Jahrhundert nach der Theodicee ist der deutsche Geist nicht vollkommen säcularisirt und findet ein Vergnügen an rationalistischen Vermittlungsversuchen. Selbst als er sich gegen das Ende des Jahrhunderts emancipirt und zu ungeahnter Grösse erhoben hat, gefällt er sich darin. Das ist aber der grosse Unterschied zwischen Einst und Jetzt: Leibniz redete zu den höchstgebildeten Kreisen der europäischen Gesellschaft, heute muss man mit dergleichen Speculationen um einige tausend Meter herabsteigen. Uebrigens verwechsle man gebildet nicht mit gelehrt oder gentlemanlike. Viele halten die Trennung der Geistesaristokratie von der misera plebs für ein schweres Unglück und suchen aus socialpolitischen Gründen mittelst schwachbeiniger Sophismen oder sublimen Unsinns Abhülfe zu schaffen. Sorgt lieber, dass diejenigen, an die ihr euch füglich wenden könnt, zu essen und zu trinken, zu schlafen und zu beschlafen haben; denn mehr wollen sie ja von ihrem Gotte auch nicht.

In der civitas Dei, so dichtet L., herrscht eine prästabilirte Harmonie zwischen dem Reich der Ursachen und dem der Zwecke; zwischen dem, was sein muss, und dem, was sein soll; zwischen Leib und Seele, Gegenwart und Zukunft; zwischen den Absichten Gottes und den Handlungen der Menschen. Gott ist der höchst weise, höchst gütige und allmächtige Regent dieses Universalstaates. Die Welt ist nothwendig die beste, weil sie das Werk des Besten ist; vernünftig, weil das Werk der höchsten Vernunft. Sie ist kein Werk des Zufalls oder der blinden Nothwendigkeit, sondern Gott hat sie unter allen möglichen Welten als die beste auserwählt und kraft seines allmächtigen Willens ins Dasein gerufen. Was ist muss sein, denn es soll sein; das ist der Satz des Optimismus. [15]) Alles was geschieht, muss geschehen, denn es soll geschehen; in diesem „Soll“ liegt die specifisch Leibnizische

Geschichtsphilosophie; der Keimpunkt einer üppig aufschiessenden Literatur. Das Uebel in der Welt ist entweder blosser Schein oder durch den Zusammenhang mit dem Ganzen gerechtfertigt; es gehört zu den Mitteln, die beste Welt zu verwirklichen. Was der menschlichen Auffassung als Dissonanz erscheint, löst sich in die allgemeine Harmonie auf. Rücken wir uns den Gegensatz der Leibnizischen Weltanschauung zum Spinozismus und zur pessimistischen Skepsis Bayle's näher.

„Bayle schreibt: „„Es ist heute eine grosse Verlegenheit für die Spinozisten zu sehen, dass nach ihrer Hypothese es von Ewigkeit her ebenso unmöglich gewesen, dass z. B. Spinoza nicht im Haag gestorben wäre, als dass $2 + 2 = 6$. Sie fühlen wohl, dass es eine nothwendige Folge ihrer Lehre sei und zwar eine Folge, welche durch die Absurdität, welche sie enthält, die Geister zurückstösst, scheu macht, empört. . .“ Dennoch fügt Bayle schliesslich etwas hinzu, was das oben so weislich Gesagte wieder ein wenig verdirbt. „Welcher Widerspruch würde darin liegen, wenn Spinoza in Leiden (nicht im Haag) gestorben wäre? würde dann die Natur minder vollkommen, weise oder mächtig sein?““ Bayle confundirt hier das, was unmöglich ist, weil es einen Widerspruch einschliesst, mit dem was sich nicht ereignen soll, weil es nicht geeignet ist, von Gott gewählt zu werden. Es ist wahr, kein Widerspruch würde darin liegen, wenn Spinoza in Leiden und nicht im Haag gestorben wäre; nichts wäre so gut möglich gewesen: die Sache wäre ganz gleichgiltig betreffs der Macht Gottes. Aber man darf sich nicht einbilden, dass irgend ein Ereignis, so geringfügig es sein mag, als gleichgiltig in Beziehung auf die Weisheit und Güte Gottes gelten könne. So gestattete die göttliche Weisheit nicht, dass das von Bayle besprochene Ereigniss sich anders zutrage, als es sich zugetragen hat; nicht als ob es um seiner selbst willen verdient hätte, vor allen gewählt zu werden, sondern wegen seiner Verbindung mit der ganzen Ordnung des Universums, die den Vorzug verdient hat, ist es gewählt.“ Leibniz nennt diesen seinen Recurs auf die göttliche Weisheit und Güte die

moralische Nothwendigkeit der Dinge im Gegensatz zur metaphysischen. „Wenn auch Spinoza", fährt er fort, „eine metaphysische Nothwendigkeit in den Ereignissen suchte, so glaubte er doch nicht, dass Gott durch seine Güte und Weisheit bestimmt werde (die Sp. in Bezug auf das Universum als Chimären behandelte), sondern durch die Nothwendigkeit seiner Natur, wie der Halbkreis gezwungen ist nur rechte Winkel einzuschliessen, ohne daran mit dem Verstande oder Willen betheiligt zu sein." [16])

Asyla ignorantiae würde Spinoza Leibnizens Ausflüchte genannt haben. Wie man solche Dinge sagen kann, gleich L., ohne zu lachen oder ausgelacht zu werden, ist uns zwar historisch verständlich; dennoch möchten wir öfters an Pfaff's Erzählung, dass Leibniz selbst der Lachende gewesen, glauben. Es gibt jedoch Stellen, wo bei der liberalsten Gesinnung der Spass ein Ende hat. Nicht jeder hat den Humor, wie Voltaire, den Optimismus zu Tode zu spotten.

Natürlich ist es auf der Welt nicht so arg, als viele glaublich machen wollen, fährt L. fort. „Wenn wir den Gottesstaat, so wie er ist, kennten, so würden wir sehen, dass es der vollkommenste Zustand ist, der sich erdenken lässt; dass Tugend und Glück dort herrschen; dass Sünde und Unglück beinahe nichts sind im Vergleich zum Guten, ja dass sie selbst zu grösseren Gütern verhelfen." [18]) Leibniz verweist nicht nur auf die guten Früchte historischer Uebelthaten, z. B. der Schändung Lucretia's, sondern er erlaubt sich auch den Spass, bei derlei Gelegenheiten Gottes Güte und Weisheit ins Spiel zu bringen. Wenn Bayle sagt, dass die Geschichte nur eine Sammlung der Laster und Unglücksfälle des Menschengeschlechtes sei, so antwortet L. mit geschickter Benützung der Blösse, die sich der Gegner durch seine Uebertreibung gibt: „In Hinsicht der Tugend und des Lasters herrscht eine gewisse Mediocrität auf der Welt. Schon Machiavelli hat bemerkt, dass es wenig ganz gute und ganz schlechte Menschen gibt und dass dieser Umstand an dem Mangel grosser Thaten schuld sei." [19]) Damit jedoch niemand wieder die Geschichte in der Art Bayle's beurtheile, so gibt Leibniz

den Geschichtschreibern den Wink: „Das hauptsächlichste Ziel der Geschichte, sowie der Poesie (!) soll die Lehre der Klugheit und Tugend durch Beispiele sein; sie soll das Laster in einer Weise darstellen, dass es Abscheu erregt“ . . . Dann ist die Geschichte allerdings ein Erbauungsbuch für die reifere Jugend, zu deren naturgemässen Alterskrankheiten ja der Optimismus gehört. „Merkwürdigerweise“ setzt L. hinzu „hat dieser vortreffliche Bayle nicht bemerkt, dass der Roman des menschlichen Lebens, der die Geschichte der Menschheit darstellt, in dem göttlichen Verstande mit einer Unzahl anderer vollkommen ausgedacht vorhanden war, und dass nur der Wille Gottes ihn ins Dasein gerufen hat, weil gerade diese Folge von Ereignissen am besten mit der sonstigen Weltordnung übereinstimmen sollte, um daraus das beste Resultat hervorgehen zu lassen.“ [20]) Da dachten doch die alten Theologen moralischer, die den Menschen allein für seine Geschichte verantwortlich machten, Gott aber nur als den grossen Zuchtmeister ins Spiel brachten, dessen Strafen ohne Zweifel mehr zu fürchten, als seine Belohnungen zu wünschen waren. Da dachte doch Bayle ehrlicher, der die Abweichungen des Weltlaufs von unseren intellectuellen und moralischen Normen der göttlichen, unerforschlichen Willkür zuschrieb. [21])

Dem Optimismus Leibnizens, sowie seiner gesammten Philosophie wollen wir einen gewissen religiös-poëtischen Reiz nicht abstreiten. Hegel hat das bezeichnende Wort gefunden, indem er L's. Philosophie einen metaphysischen Roman nannte, was ihn nicht verhinderte, selbst einen zu dichten. Jedoch, wer einen bestimmten Gedankenkreis nach allen Richtungen durchdenkt und zur Darstellung bringt, der verdient seinen Platz unter den Geistern ersten Ranges und selbst wenn sein Resultat kein anderes gewesen wäre, als die theoretische Unhaltbarkeit eines Standpunktes, wider Willen, auf classische Weise dargethan zu haben. Um von den anderen Seiten der Leibniz'schen Philosophie abzusehen, so war gerade sein Optimismus von eminent culturhistorischer Bedeutung, für das langsam erstehende Deutschland in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wahre Heilslehre. Im praktischen Leben

gilt der Optimismus unster allen Umständen; er ist ein Vater und steter Begleiter der That. Der unendliche Lebensdrang des Individuums bildet den Erzeugungsherd dieser Gesinnung; sie ist nur ein Nebenproduct des das Dasein bejahenden Willens. Der crasse apologetische Optimismus L's. barg jedoch eine Gefahr für die spätere Entwicklung der Nation. Wenn alles was ist und geschieht, sein und geschehen muss, ja soll; wenn alles durch die Macht und Weisheit Gottes necessitirt, ja gerechtfertigt erscheint: so ergeben sich Quietismus, Mangel an idealem Streben, ein blödes Laisser faire als unmittelbare Folgen. Das optimistische Idealisiren des Bestehenden, das Verdecken und Vertuschen, das schönselige Abschliessen gegen Niederträchtigkeit, Gemeinheit, Elend, heisst die Welt den Dämonen der Niederträchtigkeit, der Gemeinheit, des Elendes preisgeben. Hinter der scheinbar idealen Maske verbirgt sich der gewöhnlichste Realismus, die dürre Prosa, die Philistergesinnung, nur zu wenig naiv, um als harmlos zu passiren. Die Leibnizische Spielart optimistischer Weltauffassung scheint eine specifisch nationale zu sein; sie grünt und blüht im 18. Jahrhundert, sie bricht, eine Zeit lang unterdrückt, in der Hegel'schen Philosophie wieder mächtig hervor, sie findet sich spurweise in allen Entwicklungsphasen des deutschen Geistes, wechselt ihre Erscheinungsformen und nistet oft, wo man sie nicht vermuthet, z. B. in G. Freytags Romanen und Geschichtsbüchern, die einen guten Theil ihres Erfolges dieser Harmonie mit dem deutschen Philisterium danken. Die Rechtfertigung aller Geschichte — nicht zu verwechseln mit der Erklärung derselben — der Cultus des Erfolgs, des brutalen Resultates, sind nur Abarten ein- und derselben Species von Optimismus. Während sich die Deutschen in einer ihnen behaglichen Philosophie einpuppten, wuchs der zersetzende, pessimistische Geist des ausgehenden 17. Jahrhunderts in Frankreich zur Riesengrösse empor. Dort war das Ideal nicht eine Brille, um die Wirklichkeit rosa zu färben, ein Taschentuch, um die Nase vor dem Verwesungsgeruche fauliger Zustände zu schützen und gleichzeitig die Ohren vor den Jammerrufen des Leides und der gekränkten Menschen-

rechte zu verstopfen: Frankreich hat vielmehr im Spiegel des Ideals die grosse Noth der Zeit erkannt und die Erlösung der Menschheit besser gefördert, als die Italiener mit ihrer bloss schöngeistigen Renaissance und die Deutschen mit ihrer ganz unqualificirbaren Reformation. So verkam also das optimistische Deutschland im Quietismus, das pessimistische Frankreich feierte sein 1789. Und wenn man den Optimismus, sowie den Pessimismus richtig würdigen will, so vergesse man nicht, auf welcher Seite das Plus idealer Gesinnung sich befindet, und bedenke, dass der Pessimismus unter allen Umständen, wofern er praktisch wird, in den Optimismus umschlagen muss, d. h. in der Hoffnung handelt, dass seine Erkenntnis der Mängel eine relativ bessere Zukunft anbahnen werde. Da der Pessimismus theoretisch unabweisbar ist und der Optimismus praktisch, so folgt daraus die Regel: Suche das Elend der Welt zu erkennen, aber handle so, dass du soweit es zu lindern versuchest, als wäre es überhaupt heilbar.

Anmerkungen zum neunten Capitel.

[1]) Jul. Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens von Leibniz bis Lessing I. 161.

[2]) Z. B. Mencken: Dissertationum academ. decas. (1734) Diss. V. aus dem Jahre 1701: De eo quod justum est circa testimonia historicorum.

[3]) Die deutschen Literar- und Culturhistoriker (Biedermann, Jul. Schmidt u. s. w., ja schon Herder) beurtheilen den Menschen Leibniz viel richtiger, als die etwas kritiklosen in Veneration ersterbenden Philosophen und Theologen. (Guhrauer, K. Fischer, Pfleiderer, Grote, Pichler, selbst Ed. v. Hartmann: Leibniz als praktischer Optimist in den Ges. Studien und Aufsätzen. Nr. III.) Dagegen karrikirt Dühring auch den Philosophen Leibniz, den er einen eklektischen Reflex- und Gelegenheitsphilosophen schilt; sein Princip aber, die in dem Leben eines Philosophen sich aussprechende Gesinnung als Wegweiser für die Kritik des Systems selbst zu verwenden, ist vollkommen richtig. Ob die Philosophen, mit Schopenhauer zu reden, den Grundsatz: „primum est vivere, deinde philosophari" oder dem umgekehrten Princip gehuldigt haben, das ist keine Nebenfrage, so wenig für den Kritiker, als den Historiker. Vortreffliche Beurtheilung Leibnizens bei Laurent, Études sur l'hist. de l'humanité XII.

[4]) Ann. imperii.

[5]) Nouv. Essays III., 1 und 2 c.; ferner Dutens, L. opp. V. und VI t. Benfey, G. der Sprachwissenschaft p. 243; Neff, Leibn. als Sprachforscher (Heidelberg, 1870—1.)

[6]) Guhrauer, Leibniz I., 222.

[7]) Monadologie 36 ff. (Op. phil. ed. Erdmann p. 708.) Ueber die Bedeutung Leibnizens für die Philos. der Gesch. spricht sich Vacherot in der Revue des deux mondes (Juli 1869) folgender-

massen aus: „S'il existe une conception speculative à laquelle on puisse ratacher la phil. de l'histoire, telle que l'ont extendue les modernes, ce n'est pas dans la théologie de Bossuet, c'est dans la metaphysique de Leibniz qu'il faut la chercher. En soumettant l'ordre de choses physiques et morales au principe de la raison suffisante, L. a ouvert la voie à la doctrine du determinisme universel . . . il a posé le principe de la théorie de l'évolution fatale et traditionelle." Flint in seiner Phil. of hist. beschränkt sich auf einige Bemerkungen über den Optimismus L.'s, und unterschätzt im Ganzen die Bedeutung dieses Philosophen für die deutsche Cultur. (p, 345—7).

[8]) Leibnitii opera ed. Dutens VI, 297. Die Hauptstellen über historische Kritik finden sich in der Präfatio zum Codex juris gentium diplomaticus; ferner Nouv. Essais IV c. 15 §. 5, 10 f. Briefwechsel mit Ludolf bei Dutens IV, 93. Ueber L. als Historiker vgl. Pichler, die Theologie des L. I, 155 ff.; auch Pfleiderer, L. als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger p. 632.

[9]) Böckh, Kl. Schriften II, 246 ff.

[10]) Theodicee I, 36.

[11]) Brief Leibnizens bei S. König: Appel au public du jugement de l'acad. roy. de Prusse (Leyden, 1753) p. 167.

[12]) Theod. I., 49.

[13]) K. Fischer, G. d. neueren Phil. II², 600. Die Darstellung der Leibniz'schen Philos. ist Fischer's Meisterstück.

[14]) Leibn. Op. ph. (ed. Erdmann) p. 733 und 704. Zeller, G. der deutschen Philosophie p. 164. Laurent, Études s. l'hist. de l'hum. XI, 106.

[15]) Zimmermann: Leibniz und Lessing in den Sitzungsber. der phil.-hist. K. der Wiener Ak. 1855; 16. Bd. p. 354.

[16]) Theod. II, 173—4.

[17]) Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification. (Op. ed. Erdmann p. 478.)

[18]) Theod. II, 123.

[19]) Theod. II, 148

[20]) ib. 149.

[21]) Ueber die Probleme der Theodicee und ihre Geschichte seit Platon und Aristoteles vgl. Nourisson, la philos. de Leibniz p. 267 ff. Eine Geschichte der Theodiceen aus und nach der Zeit L's. fehlt noch. Sind es ehedem die physikalischen Thatsachen, auf die sich hauptsächlich die natürliche Theologie und Theodicee stützten, so gewinnt, je näher wir dem 19. Jahrhundert kommen, die Geschichte an Wichtigkeit für die Beweisführung. Während es die Naturforscher der jetzigen Zeit den Pfarrern überlassen, ihren Paganen den physiko-theologischen Beweis auseinander zu setzen,

schreibt der belgische Professor Laurent eine 18bändige historische Theodicee, nebenbei gesagt, die umfassendste Geschichte des geistigen Lebens, die es gibt, ein Werk von staunenswerther Gelehrsamkeit und bis zu einem gewissen Grade von hoher Freisinnigkeit. Wir Deutsche dürfen uns nicht einbilden, ein Werk zu besitzen, das sich mit dem Laurent's auch nur vergleichen liesse.

[22]) Eine vernichtende Kritik der optimistischen Rechtfertigungsmanie schrieb Edgar Quinet 1855 (Rev. d. d. mondes, März). Vacherot in dem oben (Anm. 7) citirten Artikel erklärt diese Gattung historischen Optimismus geradezu für eine über den Rhein geschmuggelte Waare.

X. Capitel.

Giambattista Vico.

Seit seiner Wiederentdeckung ist Vico oft und oft mit dem ehrenden Prädicate eines Begründers der Geschichtsphilosophie ausgestattet worden. Seinen Gründerruhm verkünden nicht blos einige Italianissimi, sondern sogar deutsche Lehrbücher. Um aber in die Lehrbücher überzugehen, muss etwas schon recht anerkannt sein. Nur besonders deutsche Patrioten und besonders verschulte Philosophirer belegen Herder oder Hegel mit jenem Titel. Während letzteres jedoch auch nicht den Schein der Wahrheit für sich hat, lassen sich für Vico's Gründerthum unstreitig Gründe beibringen. Er bleibt nicht auf dem Boden der Abstraction stehen; es genügt ihm auch nicht, durch Erforschung des Wesens der socialen, politischen, religiösen Phänomene einen Standpunkt für die Kritik zu gewinnen: direct sucht er der Fülle des Erscheinenden Herr zu werden, die Anfänge und die Phasen des Völkerlebens bloss zu legen, sowie dem waltenden Gesetze unterzuordnen. „In Vico beginnt das Bestreben," sagt Ed. Gans, „der bis dahin theils als ein geglaubtes, aber unerkanntes Werk Gottes betrachteten Geschichte den Gedanken ursprünglicher Gesetze und einer Vernunft unterzulegen, der die Freiheit des Menschengeschlechtes so weit entfernt ist zu widersprechen, dass sie vielmehr den Boden ausmacht, auf dem jene sich erst hervorthun kann." Was seine obersten philosophischen Principien betrifft, so ist er unfrei, abhängig, dem Traditionellen

unterthan; mit um so grösserer Souveränetät schaltet er auf seinem eigentlichen Domanium. Da geht er mit der nachtwandelnden Sicherheit des Genies vorwärts und greift bisweilen ebenso fehl. Gewöhnliche Köpfe hätten diese Fehlgriffe vermieden. Die Nachwelt zeigt aber einen richtigen Instinct, dass sie alle die fehlerlosen methodischen Unsterblichen der zeitgenössischen Akademien vergessen, und zwar total vergessen hat, dem Manne jedoch, für den die Mitwelt nur Fusstritte hatte, dem Träumer, dem Phantasten, Denkmal auf Denkmal setzt. Bei Lebzeiten mit der Armuth ringend, zu unwürdigem Broterwerb oftmals verdammt, war Vico bald nach seinem Tode Gegenstand eines andächtigen Cultus seiner Landsleute. Goethe lernte ihn auf seiner italienischen Reise durch Filangieri kennen; er erzählt uns: „Gar bald machte er (Filangieri) mich mit einem alten Schriftsteller bekannt, an dessen unergründlicher Tiefe sich diese neueren italienischen Gesetzfreunde höchlich erquicken und erbauen; er heisst J. B. Vico, sie ziehen ihn dem Montesquieu vor. Bei einem flüchtigen Ueberblick des Buches, das sie mir als ein Heiligthum mittheilten, wollte mir scheinen, hier seien sibyllinische Vorahnungen des Guten und Rechten, das einst kommen soll oder sollte, gegründet auf ernste Betrachtungen des Ueberlieferten und des Lebens. Es ist gar schön, wenn ein Volk solch einen Aeltervater besitzt; den Deutschen wird einst Hamann ein ähnlicher Codex werden“ [1]). Goethe schrieb so 1787; Vico war 1744 gestorben. Es wäre unmöglich, alle Italiener aufzuzählen, die unter der Nachwirkung Vico's standen: Filangieri, Genovesi, Pagano, Janelli u. v. A. Auch unter Denen, die über Vico geschrieben, stehen die Italiener obenan, Ferrari und Cantoni besonders. Er gehört zu den nationalen Heroen, und der Italiener ist stolz auf ihn, wie der Franzose auf seinen Descartes oder der Engländer auf seinen Bacon [2]). — In Deutschland wurde Vico durch eine intriguante Kritik der „Acta eruditorum“ eingeführt, so recht eine Kritik der gangbarsten Sorte, ebenso verständnislos und oberflächlich, als absprechend und selbstgewiss; sie ist eine in altmodisches Latein gekleidete Base jener Recensionen in den Literaturzeitungen neuesten Datums, die durch ein Druckfehler-

verzeichniss den Beweis beizubringen trachten, dass der Recencent das besprochene Buch auch wirklich gelesen habe, was man sonst nicht glauben würde. Kurzum, Vico blieb den Deutschen vollständig unbekannt, bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Der oben citirten Stelle Goethe's merkt man deutlich an, dass der grosse Mann Vico's sibyllinische Bücher zwar angesehen, aber nicht gelesen habe. Dasselbe Gepräge zeigen die Worte Herder's über seinen Bruder im Geiste. „Es sei erlaubt, das ziemlich vergessene Andenken eines Mannes zu erneuern, der zu einer Schule menschlicher Wissenschaft im echten Sinne des Wortes an seinem Orte vor anderen, den Grund legte, Giambattista Vico. Er gründete den Katheder dieser Wissenschaft in Neapel, den nachher Genovesi, Galanti betraten; über die Philosophie der Menschheit, über die Haushaltung der Völker haben wir treffliche Werke aus jener Gegend erhalten, da Freiheit im Denken vor allen Ländern in Italien die Küste von Neapel beglückt und werth hält“ [3]). Hätte Herder seinen Vorgänger wirklich gekannt, er würde sich mit ihm sicherlich auf eine andere Weise auseinandergesetzt haben. Mittlerweile erschienen Niebuhr's römische Geschichte und Wolf's Prolegomena zu Homer. Keiner kannte Vico. Erst nachträglich drang die dunkle Kunde von dessen Vorahnungen des Wahren über die Alpen. Wolf selbst gab einen wohlgeordneten Auszug des dritten Buches der „Nuova scienza“, wo Vico seine Gedanken über Homer entwickelt. Wolf, bei dem sich sonst „der widerliche Professorenhochmuth mit seinem exclusiven Pochen auf wissenschaftliche Methode“ [4]) in voller Blösse zeigt, konnte sich des tiefen Eindruckes der Genialität nicht ganz erwehren. „Historische Strenge,“ sagt er, „ist zwar nirgends in diesem Raisonnement; kaum scheint Vico davon eine Idee gehabt zu haben. Alles hat eher das Ansehen von Visionen; doch nähern sich solche Visionen oft der Wahrheit mehr und haben grösseren Werth, als die ebenso unbewiesene Wiederholung des gemeinen beweislosen Glaubens“ [5]). Auch die Kenner der römischen Geschichte wurden auf ihn aufmerksam. Savigny äusserte sich über ihn halb anerkennend und halb abweisend: „Allerdings

finden sich bei ihm einzelne Gedanken über die römische Geschichte den Niebuhr'schen verwandt. Aber diese Gedanken sind ähnlich den Blitzen in dunkler Nacht, wodurch der Wanderer mehr verwirrt als zurechtgeführt wird. Durch sie wäre Keiner zurechtgeführt worden, der nicht schon auf seinem Wege die Wahrheit gefunden hätte. Niebuhr insbesondere hat ihn erst spät und durch Andere kennen gelernt"[6]). Endlich erschien eine Uebersetzung der „Scienza nuova"[7]). Seitdem erkannte man in Vico auch den grossen Geschichtsphilosophen und begann die Golderze von den Schlacken zu scheiden, die sie umhüllten[8]). Die meiste Aufmerksamkeit hat Vico bei den Rechtsphilosophen gefunden[9]). In jüngster Zeit erkannten auch die Völkerpsychologen den Zusammenhang zwischen ihrer neuen Wissenschaft und der „Scienza nuova" des Neapolitaners[10]). Jedoch erregte Vico in Deutschland nie ein anderes, als ein rein paläontologisches Interesse. Auf die Geschichte des geistigen Lebens selbst hat er auch nicht den geringsten Einfluss genommen. Was die Italianissimi davon zu erzählen wissen, ist reine Faselei. — Weit mehr Beachtung, als in Deutschland, fand Vico in Frankreich. Hier war er bis zum Anfang dieses Jahrhunderts vollständig unbekannt. Dann tauchte sein Name da und dort auf. Mit einem Male, es war im Jahre 1827, wurde er unter die Weltberühmtheiten gereiht. Jules Michelet erwarb sich das Verdienst, ihn der grossen Welt bekannt und werth zu machen; er übersetzte, erläuterte ihn und trat mit dem ganzen schönen Enthusiasmus, dessen ein Franzose fähig ist, für seinen Schützling ein[11]). Wie gleichzeitig Edgar Quinet der Apostel Herder's wurde, so verkündete Michelet das Evangelium des lange verkannten Italieners. Paris ist aber nicht nur der Ort, wo man zur Weltberühmtheit gelangen kann, sondern es ist zugleich das ungeheure Geistescentrum der Welt, mit einer Fähigkeit der Aneignung, die ebenso gross ist, als seine Fähigkeit der Production; es führt Alles in den organischen Stoffwechsel über, der matte Historismus hat da keine Stätte. In Frankreich gehört mithin Vico zu den lebendigen Todten, wie die alten Classiker, im Gegensatz zu Deutschland, wo er eine Mumie ist. Man könnte

diese Nichtachtung Vico's von Seite der Deutschen auf die Ueberlegenheit ihrer Bildung schieben, die zu weit vorgeschritten sei, als dass sie besondere Rücksicht auf ihn zu nehmen Ursache hätte; wie man hochmüthiger Weise behauptet hat, Vico sei der italienischen Bildung noch heute voraus. Zugegeben, die deutsche Bildung sei heutzutage weit über Vico hinaus, so war sie es doch sicher nicht vor 100, war sie es nicht vor 50 Jahren. Aber auch damals kümmerte man sich nicht um ihn, ungeachtet es die Franzosen nicht unter ihrer Würde fanden, sich mit ihm zu befassen. Fände wirklich Jemand die Dreistigkeit, darum auch die Superiorität der deutschen Bildung über die französische zu behaupten, ohne dass er Gefahr liefe, wegen unheilbarer Teutomanie in's Irrenhaus gesteckt zu werden? Uebrigens leugne ich, dass die Gedanken eines grossen Mannes jemals veralten, jemals ignorirt zu werden verdienen, selbst wenn man sich, wie bei Plato oder Vico, durch eine Schichte von Phantasmen Bahn brechen muss. Die Lösung der sehr wohl aufzuwerfenden Probleme, welche Vico behandelte, ist heute nicht soweit gediehen oder so zufriedenstellend, dass man gerade in Anbetracht seiner sich der Freude hingeben könnte, wie herrlich weit man es gebracht. Es wäre überhaupt besser, wenn man, statt der schablonenhaften Erzeugnisse ephemerer Grössen über Bagatellsachen, die Werke der wahrhaft bedeutenden Geister aller Jahrhunderte vornähme und sich nicht auf seine Unwissenheit in der älteren, sowie fremdländischen Literatur etwas zu Gute thäte. Die Zeiten sind leider vorüber, wo der Deutsche noch nicht die Erfindung einer specifisch deutschen Bildung gemacht hatte, sondern sich als ein lebendiges Glied der europäischen, oder wenn man will, menschheitlichen Culturgemeinschaft fühlte, und merkwürdiger Weise waren seine Leistungen damals nicht nur universell, sondern auch national im höchsten Sinne. Wer die Vaterlandsliebe für identisch mit bitterem Racenhasse, die Selbstachtung für identisch mit Verachtung aller Anderen hält, mit Dem ist allerdings nicht zu streiten. Wenn solche Gesinnungen allgemein sind, nun dann haben wir es wahrlich weit gebracht. Es soll übrigens damit nicht gesagt sein, dass

es heute mit der Gerechtigkeit gegen die Fremde in irgend einem europäischen Lande besser stehe, als in Deutschland. —

Die ganze Bildung der neueren Jahrhunderte wurzelt in dem christlichen und classischen Alterthum, *les deux antiquités*, wie die Franzosen sagen. Alle vorwärts strebenden Tendenzen der Renaissance zielten dahin, mit Hilfe des letzteren das erstere zu überwinden. Jedoch schob sich die Restauration des christlichen Gedankenkreises, welche wir Reformation und Gegenreformation zu nennen gewohnt sind, dazwischen. Dennoch erkämpfte sich die Menschheit langsam die Freiheit, und zwar in der Art, dass das classische Alterthum ein selbst nicht unangefochtener Bundesgenosse der vorwärts treibenden Kräfte blieb. Die einzelnen Durchgangsphasen des Kampfes weisen eine stets veränderliche Mischung der antiken, christlichen und specifisch modernen Grundstoffe auf. So eine recht eigenthümliche Composition zeigt Vico, der ausserhalb des Stromes der europäischen Bildung steht, was man sich durch Vergleichung mit Zeitgenossen, wie Bayle, Montesquieu, Locke vergegenwärtigen kann. Auch nicht der Schatten eines Zerwürfnisses hat sich zwischen ihn und das christliche Alterthum geschoben. Die antike Welt andererseits umschliesst seinen geistigen, insbesondere seinen historischen Gesichtskreis. Was konnte er auch vom Mittelalter wissen? Und das Italien seiner eigenen Zeit hatte längst keine Geschichte mehr. In seiner Stellung zum Alterthum ist er ein Cinquecentist[12]), weit mehr als Machiavelli, der, nebenbei ein Kenner der neueren Geschichte Italiens, inmitten eines rasend pulsirenden Lebens sein humanistisches Wissen auf die lebendige Gegenwart bezog. Vico kümmerte sich nicht um die Politik seiner Zeit, kaum um ihre Culturinteressen. Er stand zwar der geistigen Entwicklung des neuen Europas nicht als ein Fremdling gegenüber, aber er stand nicht mitten in ihr. Er kannte Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz. Den ersteren bewunderte er; er gestattete ihm Einfluss auf seine Gedanken. Cartesius und Spinoza regten mehr seine Opposition an. Dagegen traf er mit Leibniz auf ganz verschiedenen Wegen in mancher Hinsicht zusammen, ohne dass ein directer Einfluss des deutschen Philosophen

merkbar wäre. Am genauesten kannte Vico die Rechtsphilosophen, die Grotius, Pufendorf, Selden.

Dem christlich-religiösen Gedankenkreise entstammt eines der leitenden Principien Vico's: sein Vorsehungsglaube. Die „Nuova scienza", sagt er, soll eine theologia civilis der göttlichen Vorsehung sein. Wenn die Philosophen bisher nur in der physischen Welt nach der Gottheit forschten, so soll man auch eine historische Demonstration Gottes versuchen, eine Geschichte der Rathschlüsse, durch welche Gott, oft wider des Menschen Willen, ja trotz ihm, die grosse Gemeinschaft der Sterblichen beherrscht hat. Mit anderen Worten, Vico will dem physisch-theologischen Beweis auch einen historisch-theologischen an die Seite setzen. Er irrt, wenn er sein Vorhaben für neu hält, wie wir hinlänglich wissen. Er hat aber Recht, seine Auffassung der Providenz im Gegensatze zur christlichen Wunder-, Willkür- und Eingriffstheorie für neu zu halten. Wenn wir bedenken, fährt er fort, mit welcher Leichtigkeit sich die Dinge gestalten, oft aus entlegenen Ursachen, oft wider die Absicht der Handelnden; wie sich Alles gleichsam von selbst aneinanderfügt durch die einfachsten Mittel trotz der heterogenen freien Thaten des Menschen: so können wir das Ergebniss nur der göttlichen Allmacht zuschreiben. Sehen wir auf die Ordnung, wie Alles zu seiner Zeit, an seinem Orte geschieht, gerade so, wie es geschehen soll; sehen wir ferner, wie Alles auf die erdenklich vernünftigste und heilsamste Weise zu höheren Zielen führt und wie durch das Gewirre menschlicher Leiden, menschlicher Sorgen, dennoch der Pfad aufwärts führt: so müssen wir die göttliche Weisheit und Güte bewundern, die sich darin offenbaren. Weder Epikurs Zufall, noch das Fatum der Stoiker kann uns die Welt erklären; die Kette der Ereignisse ruht in Gottes allmächtiger, allgütiger Hand. Die Verwandtschaft dieser Anschauungen mit den Leibniz'schen liegt auf der Hand; sie haben dieselbe Tendenz, welche spurweise auch schon bei den Kirchenvätern und Scholastikern hervortritt, die Geschichte nicht nur als das, was geschehen muss, sondern auch als das, was geschehen soll, aufzufassen, sie nicht nur zu begreifen, sondern auch zu

rechtfertigen; mit einem Worte, sie haben die Tendenz der Theodicee [13]).

Wenn der Wilde die Naturmächte, unbekümmert um sein Wollen, walten, ja sein Wollen durchkreuzen sieht, so ist er geneigt, dies einem mächtigeren Wesen, als er ist, einem Zauberer oder einem Gotte zuzuschreiben. Diese einfache, kindliche Lösung des erschreckenden Problems erhält sich mit um so zäherer Gewalt, als der Mensch gerade auf jenes überweltliche Wesen seine Hoffnungen baut, als er durch Ceremonien, Opfer und Gebete das zu erlangen strebt, was er wünscht: der Priester seine Autorität, der Krieger den Sieg, der Bauer die Ernte, der Räuber seinen Fang, die Hure ihren Lohn. Was ist naheliegender, als dass auch der reflectirende Geist den welthistorischen Widerspruch zwischen Handlung und Erfolg, zwischen dem Chaos menschlicher Bestrebungen und der relativen Ordnung des Geschichtsverlaufes, zwischen der Selbstsucht und dem bösen Willen einerseits und dem oft heilsamen, wohlthätigen Resultate andererseits, durch die Annahme aufzulösen sucht, dass ein an Vernunft, Macht und Moralität Alles überragendes Wesen die Geschicke der Menschheit leite? Das simple Denken anerkennt also zwei Factoren: einen übernatürlichen und einen natürlichen, göttlichen und menschlichen. So finden wir denn auch bei Vico beide Factoren, Gott und die freie That des Menschen. Das ist aber nun das Wesentliche: Wie soll das Verhältniss der beiden Factoren zu einander vorgestellt werden? Die Hebräer dachten sich einen speciell für sie interessirten Gott, der seinen Willen höchst persönlich kundgibt und, wenn ihm nicht gehorcht wird, höchst persönlich dareinfährt, dass Rauch und Leichendampf zum Himmel stinken. Die Christen machten aus diesem Cousin Moloch's einen grossen Weltschulmeister, einen Universalpädagogen von mehr wohlwollender Natur, der doch wenigstens gerecht ist, die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Die Philosophie liess diese Vorstellungen intact, oder sie substituirte dem Christengotte einen allein thätigen, bei allem Geschehen selbst eingreifenden persönlichen Gott, wie die Occasionalisten, oder das alleine, der Welt immanente Princip

der Pantheisten. Bei Vico ist Gott der Weltschöpfer, der die Menschen ihrem Wesen nach erschaffen hat und sie in ihrem Wesen continuirlich erhält. Die Anlage, die Gott der Menschheit gegeben, muss sich in ganz bestimmter Weise entwickeln; die Geschichte ist nichts Anderes, als die Entwicklung der von Gott selbst geschaffenen Menschennatur. Wir haben da ganz dieselbe Ansicht, wie bei Leibniz. Gott ist der Künstler, der die Weltenuhr so eingerichtet hat, dass sie nothwendiger Weise ihre Stunden durchlaufen muss.

Der Vergleich passt trefflich auf Vico. Denn nachdem die Uhr abgelaufen, durchläuft sie von Neuem denselben Weg; ebenso lässt er die Menschheit zum Anfange zurückkehren, wenn sie auf einer gewissen Höhe ihrer Entwicklung angelangt ist. Nach seiner berühmten Riccorsi-Theorie geht ein Volk (oder eine Völkergruppe) durch drei stufenweise übereinanderliegende Phasen successive hindurch; damit ist es am Ende seiner Laufbahn angekommen. Neue Völker treten auf die Bühne der Weltgeschichte, ein neuer Tag beginnt, und zwar ebenso mit der ersten Stunde, wie der abgelaufene. Weil Vico in dem gesetzmässigen Gange der Entwicklung das Göttliche, ewig Nothwendige, Prädestinirte sieht, braucht er den lieben Herrgott nicht weiter, sondern lässt dem Menschen freien Spielraum und sagt kühnlich: die geschichtliche (sociale) Welt ist das Werk des Menschen; aber, können wir in seinem Sinne hinzusetzen, der Mensch ist das Werk Gottes.

Man darf sich nicht wundern, wenn Vico auch anderweitig Spuren der katholischen Verknechtung seines Vaterlandes zeigt, wie Leibniz Spuren der protestantischen Verknechtung. Er macht den Sündenfall Adam's gläubigst zum Anfangspunkte der Geschichte. Auch für ihn zieht dieser Fall eine Umwandlung der Menschennatur, ihre Bestialisirung nach sich. Doch kümmert ihn die Welt bis zu dem Augenblicke, wo die Wasser der Sündfluth sich verlaufen, so gut wie nichts. Ferner wurzelt noch eine seiner bedenklichsten Schrullen in dem Respect vor den hebräischen Ueberlieferungen. Die heilige Geschichte, meint er, ist weit älter, als die ganze Profangeschichte. Die alte Welt scheidet sich in Hebräer und Heiden.

Diese Scheidung fällt mit einer anderen zusammen, welche Tradition und Völkerkunde bestätigen: die Scheidung in Menschen von riesenmässigem und normalem Wuchse. Jene, die Japhetiten, Semiten und Chamiten, führten ursprünglich ein thierisches Leben, und ihre Entwicklung nahm eine ganz andere Richtung, als die der Hebräer[14]). Um die Hebräer kümmert sich dann Vico nur beiläufig. Er registrirt auch noch die Thatsache des neuen Bundes und zweifelt keineswegs am Gottmenschenthume Christi. Jedoch das Christenthum bezeichnet für ihn keine Epoche in der Menschengeschichte, ja er schlägt seine culturelle Bedeutung geringer an, als der freieste Freidenker des 18. oder 19. Jahrhunderts. Denn nach dem Zusammenbruche des Römerreiches beginnt für ihn die Wiederkehr des cyklischen Culturverlaufes, analog dem, der nach der Sündfluth anhebt — ein Zeitalter beginnt, das keinen Fortschritt darstellt, sondern auf gleicher Stufe mit der ersten und niedrigsten der drei providentiellen Perioden steht, die er annimmt.

Wenn die Kirchenväter die Geschichte am Faden der hebräischen Ueberlieferungen anreihen, so löst sie sich für Vico in die der griechisch-römischen Welt auf. Alles sieht er im Lichte der antiken Traditionen, besonders der römischen. Wenn jedoch die Kirchenväter sich der biblischen Autorität blind unterordnen, so betrachtet Vico das Chaos der Ueberlieferungen mit kritischem Auge. Sein ganzes Werk ruht geradezu auf kritischen Erwägungen. Er hält die alte Geschichte bis auf den peloponnesischen und den zweiten punischen Krieg für ein Gewirre von Fabeln, die man nicht buchstäblich zu nehmen habe. Drei Vorurtheilen antiker Herkunft tritt er ganz besonders entgegen. Das erste setzt an den Beginn der Geschichte ein goldenes Zeitalter des Friedens, der Weisheit und Sittlichkeit. Das zweite wurzelt in der Neigung, die Erscheinungen der Vergangenheit nicht in ihrem eigentlichen, specifischen Wesen, sondern im Lichte einer späteren, höheren Auffassung zu betrachten, sie mit weiter entwickelten, aber durchaus nicht identischen Gestaltungen zu verwechseln. Das dritte Vorurtheil ist ein Product der Eitelkeit; es besteht in

dem absichtsvollen Streben der Nationen, ihr Bestehen bis auf den Weltursprung zurückzuführen, sich den uranfänglichen Besitz einer fortlaufenden Cultur zuzuschreiben, und sich den anderen Nationen gegenüber als Culturträger aufzuspielen. Darum ist Vico ein erbitterter Gegner der traditionellen Culturübertragungen. Die Nationen erzeugen nach seiner Meinung ihre Cultur aus sich selbst, unter der Herrschaft allgemeiner, ewiger, providentieller Gesetze [15]).

Vico ist nicht blosser Skeptiker, der sich begnügen würde, die Geschichte als *fable convenue* mit beliebiger Nutzanwendung aufzufassen, sondern er ist überzeugt, dass man aus den losen Trümmern der Ueberlieferung mit Hilfe einer neuen Methode die wahre Geschichte aufbauen könne. Die Philosophie, sagt er, betrachtet den Menschen, wie er sein soll; sie ist die Wissenschaft des Wahren, des Vernünftigen. Die Philologie betrachtet den Menschen, wie er ist und handelt; sie ist die Wissenschaft der Thatsachen, sie folgt der Autorität und gelangt zu einem Analogon der Wahrheit, zur Sicherheit. Die Philosophen bleiben auf halbem Wege stehen, wenn sie ihre Schlüsse nicht auf die Basis der Thatsachen gründen; andererseits verfehlen die Philologen ihre Aufgabe, wenn sie nicht durch philosophisches Raisonnement die Thatsachen zur höheren Sphäre der Wahrheit emporheben. Die „Scienza nuova" stellt sich eben das Ziel, Philosophie und Philologie zu vermitteln. Die Philologie, zu deren Aufgaben auch die kritische Sichtung des Stoffes gehört, bietet uns Mythen, Fabeln, Erzählungen aller Art; wir müssen sie aber zu deuten, zu gruppiren wissen. In den Sprachresten, den Rechtsüberlieferungen, den Sitten, den Monumenten besitzen wir zahllose Zeugnisse der Vergangenheit; aber wir müssen das geistige Band, das sie umschliessen soll, hinzufügen. Die Geschichte ist ein Werk des Menschen, so philosophirt er weiter: Alles was geschieht, muss sein Motiv haben. Sehen wir nun in der Geschichte übereinstimmende Erscheinungen, so ist der Rückschluss auf gemeinsame Motive erlaubt. Gleiche und ähnliche Umstände erzeugen gleiche und ähnliche Unterschiede; die nebensächlichen Differenzen von Zeit und Ort drücken sich

in den specifischen Merkmalen der Erscheinungen ebenfalls ab. Der *sensus communis* der Völker ist die Kraft, welche die Gestaltungen des religiösen, socialen, geistigen, materiellen Lebens hervorruft. Veränderungen des Geistes und der Denkweise müssen sich in allen einzelnen Sphären des geschichtlichen Lebens abspiegeln[16]). Darum finden wir, dass die Erscheinungen in ihrer ganzen Breite einen bestimmten Typus, homogene Merkmale zeigen, und dass sie sich auch in ihrer ganzen Breite successive verändern. Wenn wir die empirische Geschichte betrachten, so entdecken wir, dass die Völker nacheinander drei Stadien durchlaufen: Ein Zeitalter der Götter, der Heroen, der Menschen. Dreifältig ist also der Typus der Charaktere, Sitten, Rechte, Regierungsformen, Sprachen, Ausdrucksmittel etc. Hier müssen wir aber Vico's Grundfehler in's Auge fassen. Seine Drei-Zeitalter-Theorie ist eine Generalisation der griechischen und römischen Geschichte. Sein empirisches Material wiegt zu gering, als dass er mit Berechtigung den Satz aufstellen könnte: Alle Völker durchlaufen jenen Cyklus der drei Zeitalter. Vico stellt ihn dennoch auf, und schliesst dann ganz correct weiter: Wenn alle Völker die drei Stadien durchlaufen, so haben auch jene Völker, deren Geschichte wir nur bruchstückeweise kennen, die drei Stadien durchlaufen. Die Assyrer z. B. finden wir in monarchischen, wohlgeordneten Staaten vor; monarchische Staaten von vorgeschrittener Cultur gehören dem dritten Zeitalter an; folglich müssen die Assyrer dis zwei Urzustände hinter sich gehabt haben, bevor sie zur Monarchie übergingen.

Auch nach Vico ist wiederholt der Versuch gemacht worden, der rein äusserlichen Eintheilung in eine ältere, mittlere, neuere Zeit Periodisirungen entgegenzustellen, die der inneren, naturgesetzlichen Menschheitsentwicklung besser entsprechen. Man erinnere sich der berühmten drei Perioden Comte's (theologisch, metaphysisch, positiv) oder der abwechselnden Doppelperioden St. Simon's (kritisch, organisch) oder des Versuches von Ferron, die St. Simon'schen mit den Vico-schen Perioden in einander zu arbeiten[17]). Comte's Zeitalter treten in den Verlauf der Geschichte successive ein, und zwar

innerhalb der gesammten Menschheit, der Menschheit *par excellence*, d. h. jener Serie von Völkern, die nacheinander den Scepter der Cultur führen. Auch St. Simon's Perioden gehören der Universalgeschichte an, sie lösen sich aber in unbestimmten Zeiträumen ab. Vico's Zeitalter sind die Durchgangsphasen der einzelnen Völker; den Begriff der Menschheit oder einer Fortentwicklung derselben kennt er nicht. Wenn die Völker ihre drei Stadien durchlaufen haben, so treten sie vom Schauplatz ab; darum bietet die Geschichte den Totalanblick wiederkehrender, jedoch zusammenhangloser Cyklen. Bei Comte steuert die Menschheit auf die dritte, die positive Periode, als auf ihr Ziel zu; die beiden anderen Perioden sind überwundene, niedrigere, irrthümliche Standpunkte. Bei St. Simon ist gerade die Abwechslung kritischer und organischer Perioden die unerlässliche Bedingung des Fortschrittes; jede neue kritische oder organische Periode hat einen würdigeren Culturinhalt; die eine zersetzt und löst auf, was die andere hat und bewahrt, bis aus dem Processe eine neue höhere Lebensform hervorgeht. Auch bei Vico bildet die dritte Phase das Entwicklungsziel, aber kein beharrendes, sondern ein verschwindendes, das dem Völkertode unmittelbar vorangeht; die Ricorsi seiner drei Zeitalter schaffen nicht, wie die St. Simon's, den Fortschritt. Comte entnahm seine Eintheilung der Geschichte der Einzelwissenschaften, er unterwarf dieser Abstraction die Geschichte ihrem ganzen Umfange nach. St. Simon stand hingegen unter dem selbsterlebten Eindrucke der Revolution und Restauration, während Vico's Theorie, wie die Comte's ein Erzeugniss der Studirstube war. Comte und St. Simon hatten die Schule des 18. Jahrhunderts hinter sich: sie hegten den Traum einer seligen Zukunft, die der Mensch sich selber schaffen kann und soll. Vico stand an der Schwelle des neuen Jahrhunderts, unter dem Banne der christlich-antiken Autoritäten; den Traum eines goldenen Zukunftsalters der irdischen Menschen vermochte der Mann nicht zu träumen, der an Sündenfall und Erlösung, an die Wonnen und Schrecken des Jenseits glaubte.

Die Identität des menschlichen Gedankens ist die Basis Vico's. Aus dem Schoosse des Intellectes, und zwar der

allgemeinen Sapienza volgare lässt er die ganze Fülle der Thätigkeiten hervorgehen; jede einzelne Schöpfung trägt den Charakter des Gesammtgeistes, kann überhaupt nur aus der Einwirkung des jeweiligen Geisteszustandes auf die gegebenen Verhältnisse hervorgehen. Die Denkweisen seiner beiden primitiven Zeitalter stehen in einem näheren Verhältnisse zu einander als zum dritten: mit dem Ausdrucke *sapienza poetica* kennzeichnet der Philosoph den Geisteszustand der noch nicht reifen Völker[18]).

Das erste Zeitalter (das der Götter) beginnt mit einem dunklen Urzustand. Die Menschen zerstreuten sich über die waldbedeckte Erde; sie sanken zu Bestien herab; ihre Leiber wurden riesengross; sie hausten auf Berghöhen und in Klüften. Da tönte — etwa 100 Jahre nach der Sündflut — zum ersten Male der Donner in die dunkle Culturnacht und erweckte in den verwilderten Herzen die Ahnung des Göttlichen. Ihrer geistigen Stufe gemäss stellten sich jene Urmenschen den Himmel, woher der Donner kam, als beseelten Körper vor, als Ihresgleichen, und nannten ihn Jupiter. Aus sich selbst gebar der Mensch die Religion, nach providentiellen Gesetzen und auf Anlass gegebener Motive; es waren also nicht schlaue Betrüger, die ihm eine zweckdienliche Gottesvorstellung aufdrängten. Ueber den sonstigen Geisteszustand der Culturgründer, der Polypheme Homer's, können wir uns nach Analogie der individuellen Kindheit einigermassen orientiren. Auch das Hilfsmittel der Ethnographie kennt Vico, wiewohl ihm die Wissenschaft seines Zeitalters kein gesichtetes Material bot. Die ersten Menschen, sagt V., waren Dichter; vor der Erhabenheit ihrer eigenen Schöpfungen sanken sie in den Staub, um sie anzubeten. Ihre Sprache war eine Sprache geheiligter Zeichen, wie die der acta legitima späterer Zeit; ihre Schrift bestand aus Hieroglyphen. Mit diesen ersten Schöpfungen milderte sich auch die Sitte, und wie die Gottesidee zuerst in dem Jupiterglauben zum Vorschein kam, so verkörperte sich auch die Idee der Sittlichkeit und Tugend in der primitivsten Form der Ehe. Diese ersten sesshaft gewordenen Familien repräsentiren den frühesten staatlichen

Zustand, den patriarchalischen; die Familienhäupter sind die Könige. Sie gehorchen nur ihren religiösen Inspirationen. Der barbarische, blutige Aberglaube ist das einzige Bändigungsmittel dieser Urväter aller Cultur. Religiöser Natur sind auch Recht und Urtheil.

Das zweite Zeitalter (*età degli Eroi*) ist durch die Schöpfung von Charaktertypen menschlicher Natur gekennzeichnet. Selbst die Götter der früheren Periode müssen sich zur Symbolisirung menschlicher, bürgerlicher Verhältnisse bequemen, ja sie verwandeln sich schliesslich in blosse Heroen. Hermes, Hercules, Romulus, Homer spiegeln die Culturarbeit, den geistigen und sittlichen Inhalt der Epoche thatsächlich wieder. Nur haben sie keine historische, sondern eine ideale Wahrheit. Homer z. B. ist kein Einzelwesen, keine bestimmte Persönlichkeit, sondern er repräsentirt das ganze Zeitalter, wie es im Uebergang zur kommenden Periode noch einmal sich selbst zusammenfasst und sich selbst objectivirt. Er repräsentirt die Poesie eines ganzen Zeitalters, eines ganzen Volkes, eine Poesie, die von den Rhapsoden gepflegt und gesammelt wurde. Alle seine stylistischen Eigenthümlichkeiten, die Erhabenheit, die Kraft, die Originalität seiner Erfindungen gehören dieser Gesammtheit an, sind nicht das Werk eines Mannes oder bewusster Speculation. Die homerischen Gedichte sind für das Heroenzeitalter Griechenlands und der Welt überhaupt eine Quelle ersten Ranges, wie die Zwölftafelgesetze Roms in anderer Beziehung [19]). Wenn Vico in der homerischen Frage über Wolf hinausgeht, so geht er auch in der Auffassung der älteren römischen Geschichte über Niebuhr hinaus und berührt sich vielfach mit Mommsen [20]). Den Uebergang vom patriarchalischen Regimente der Urzeit zum aristokratischen der Heroenzeit erklärt er folgendermassen: Bald fanden sich an den Wohnsitzen der Familienhäupter Flüchtlinge, die durch Noth und Schwäche gezwungen waren, ihr Heil unter fremdem Schutze zu suchen. Es waren die Clienten. Mit der Zeit fingen auch diese an, etwas zu bedeuten, sie bekamen einen Antheil an den Ländereien der Häuptlinge zugewiesen. So schieden sich die Plebejer von den Patriciern, welche nun

genöthigt waren, in wechselseitiger Verbindung Schutz zu suchen. Sie formirten einen aristokratischen Verband; die etwa emporkommenden Könige waren nur die primi inter pares. Die politische Geschichte der heroischen Republiken besteht aus einem fortgesetzten Ringen der Patricier um Erhaltung ihrer Prärogative den Plebejern gegenüber; aber unaufhaltsam steuern die Gemeinwesen der Demokratie zu.

Mit den eben entwickelten Gestaltungen hängt das Aufgeben der isolirten Wohnsitze und die Entstehung der Städte zusammen; von den Bergen rücken die Menschen in die Ebenen, endlich an die Ufer der Meere vor. Das Recht der Heroenzeit ist streng formelhaft, an das Wort gebunden, noch nicht von der Idee der Billigkeit durchleuchtet.

Das dritte Zeitalter trägt die uns bekannte Physiognomie. In Griechenland folgt es unvermittelt den barbarischen Zeiten auf dem Fuss. Bei den Römern, die im Ganzen als das heroische Volk der Menschheit bezeichnet werden können, dringt es nur langsam durch. Es beginnt dort mit den 7 Weisen, hier mit der Niederwerfung Carthago's.

Nur ein Moment, das politische, wollen wir aus dem Verlaufe dieser Periode hervorheben. Die heroischen Aristokratien haben demokratischen Verfassungen, die auf der Idee der Rechtsgleichheit beruhen, Platz gemacht. Aber das freigewordene Volk will nun selbst die Früchte seiner Freiheit geniessen, und im ungemessenen Streben nach Erwerb wird es ein Spielball der Ehrgeizigen, der Parteihäupter. Aus dem unerträglichen Zustand der Bürgerkriege rettet es sich in den Schoos volksthümlicher Monarchien. Die sittliche Kraft der Staaten und Völker ist aber erschöpft, die Claudius und Nero kommen an's Ruder und beschleunigen den Untergang. Jedoch ist die Monarchie nicht die unbedingt nothwendige Voraussetzung des Untergangs; viele Staaten gelangen nur bis zur Demokratie. Bei alledem ist V. kein Feind der Monarchie, sondern er rühmt sie als jene Verfassungsform, die hoch civilisirten Zeiten am besten entspricht.

Völker, die sich ausgelebt haben, in Schwäche, Anarchie und Unsittlichkeit versinken, kommen entweder unter fremde

Botmässigkeit, oder es bricht eine Barbarei herein, die den Cyklus der drei Zeitalter abermals einleitet. So geschah es beim Zusammensturze des Römerreiches. Ein Zeitalter der Götter begann mit allen Kennzeichen, mit Aberglauben und Ceremonienwesen, mit Räubereien und Asylen, mit Königen im Diakonenkleide, mit *purgatio canonica* und Gottesurtheilen, mit Sprachen, die man wechselseitig nicht verstand. Abgesehen davon, dass alle diese Dinge auf falschen Analogien beruhen, entgeht dem Philosophen gerade das wichtigste Moment, das für ihn zeugen könnte, nämlich die angestrebte und auch zum guten Theil realisirte Theokratie [21]). Erwähnen wir noch, dass V. leichte Mühe hat, das Ritterwesen, die *feuda*, die *vassi* mit ähnlichen Erscheinungen der antiken Heroenwelt zu parallelisiren, und dass er dann die Ueberzeugung hegt, den thatsächlichen Beweis für seine Riccorsi-Theorie beigebracht zu haben [22]).

Es ist unmöglich, von der Gedankenfülle, dem Scharfsinn des Mannes und von der Trefflichkeit manches einzelnen, bedeutenden Gedankens auf wenigen Seiten eine adäquate Vorstellung zu erzeugen. „Die Scheidung der regelmässigen Erscheinungen von den zufälligen und die Bestimmung der allgemeinen Gesetze die sie beherrschen; der Entwurf einer universellen ewigen Geschichte, die sich in der Zeit unter der Form der Particulargeschichten entwickelt; die Beschreibung des idealen Cirkels, in welchem die wirkliche Welt sich bewegt: das bildet den Gegenstand der „Scienza nuova"; sie ist mit einem Male Philosophie und Geschichte der Menschheit." So Michelet [23]). „Vico hat die freie Willensthätigkeit des Menschen in der Geschichte in Einklang mit den Gesetzen der Natur zu bringen gewusst. Er tritt der Confusion derjenigen entgegen, welche mit dem Alterthum vom Zufall und vom Schicksal sprechen, so wie denen, welche eine mystische Vernunft als unmittelbare Werkmeisterin der menschlichen Handlungen, die nach Belieben die Gesetze der Natur bricht, hinstellen, sowie den Systemen einer Nothwendigkeit der Dinge, einer absoluten Vernunft, welche sich verhängnissvoll in jeder menschlichen Handlung manifestirt, sowie den Ideen, welche

wie ein logisches Fatum das Gemüth, die Handlungen und Einrichtungen des Menschen beherrschen.“ [24]) Und wenn wir dem Franzosen Jouffroy auch nicht zugeben können, dass mit Vico die Philosophie der Geschichte ihren Anfang nehme, so können wir ihm doch beistimmen, wenn er sagt, dass die neue Wissenschaft auch heute, nach anderthalb Jahrhunderten, recht neu zu nennen sei [25]).

Anmerkungen zum zehnten Capitel.

[1]) Goethe, ital. Reise, 1787, 5. März.

[2]) Ueber den Einfluss Vico's auf Italien, s. J. Michelet, Princ. de la phil. d'hist. de Vico p. LXVI. G. Ferrari, La mente di G. Vico (I. Bd. seiner Ausgabe der Opere di Vico) p. 252 ff..

[3]) Herder, Werke zur Phil. u. Gesch. X, 368.

[4]) Fr. Aug. Wolf, Kleine Schriften, II, 1166.

[5]) Volkmann, Gesch. und Kritik der Wolf'schen Prolegomena zu Homer (Leipzig, 1874) p. 87.

[6]) Savigny, Vermischte Schriften, IV, 217.

[7]) Deutsche Uebersetzung der N. scienza von W. E. Weber (Lpzg., 1822). Ein Buch, das ich leider nicht kenne.

[8]) Ed. Gans in der Vorrede zu Hegel's Philosophie der Geschichte (3. Aufl.) p. IX.

[9]) Bluntschli, Gesch. des allgem. Staatsr. p. 242 ff. In Frankreich Lerminier.

[10]) Eberty in der Zeitchrift für Völkerpsych. u. Sprachw. VI.

[11]) Jules Michelet, Uebersetzungen v. J. 1827 (Princ. de la philos. d'histoire) und 1835 (Oeuvres choisies); dann den Art. Vico in der Biogr. univ. t. 43.

[12]) Ferrari im I. Bd. seiner Gesammtausgabe Vico's, p. 167.

[13]) Scienza nuova I. l., 4 c. (stets nach der Ausgabe von 1744 citirt, welche im 5. Bd. der Ferrari'schen Edition abgedruckt ist und den Uebersetzungen zu Grunde liegt).

[14]) Sc. n. I, 2. Axiom 23—28.

[15]) Sc. n. I, 1 und I, 2. Ax. 1—5.

[16]) Sc. n. I, 2. Ax. 6—15.

[17]) Auf St. Simon's andere Eintheilungen (z. B. seine zwölf Culturtypen) ist hier absichtlich keine Rücksicht genommen. Ferron hat seine Theorie in dem Buche: „Théorie du progrès" dargelegt. Vgl. Flint: Phil. of hist. p. 164 und 320.

[18]) Gegenstand des zweiten Buches der Sc. n.

[19]) Drittes Buch der Sc. n.: „Della discoverta del vero Omero".
[20]) Eberty, Z. f. Völkerps. VI, 457.
[21]) Laurent, Phil. de l'hist. p. 83.
[22]) Das fünfte Buch der Sc. n. enthält Vico's Auffassung des Mittelalters.
[23]) Michelet, Biogr. un. t. 43, s. v. Vico.
[24]) Eberty a. a. O. 461.
[25]) Jouffroy, Mélanges philosophiques (3. ed. Paris 1860) p. 60.

XI. Capitel.

Das neue Jahrhundert.

Das Judenthum und Christenthum sind geschichtsphilosophische Religionen. Zu einer Auseinandersetzung mit der dogmatisch fixirten, in theilweise glänzenden Werken vorgetragenen Auffassung der Geschichte musste schon die antichristliche Strömung der neueren Philosophie treiben. Jedenfalls konnte man es diesen grossartigen Beispielen gegenüber weder bei der naiven, dürftigen Darstellung dessen, was geschehen, bewenden lassen, noch konnte man an der Reproduction des geschichtlichen Denkens der Alten ein Genügen finden. Aber es waren noch andere Impulse vorhanden. Das geschichtsphilosophische Denken der Neuzeit geht der grossen politisch-socialen Umwälzung, die in der französischen Revolution gipfelt, voran oder zur Seite. Im 16. oder 17. Jahrhundert spriessen die Keime neuer Doctrinen empor, im 18. Jahrhundert kommen sie zur Blüthe. Das 18. Jahrhundert muss aus seinem Resultate, der Revolution, begriffen werden, einem Ereigniss, das noch verhüllt im Schosse der Zukunft liegt, sowie das 19. Jahrhundert aus eben der Revolution zu verstehen ist, die für dasselbe in der Vergangenheit liegt. Der ganzen neueren Zeit vor der Revolution wohnt diese Zukunftstendenz inne, sie treibt auch mit wachsender Energie der Geschichtsphilosophie zu, bis diese zur dominirenden Disciplin der Zeit wird — der ersten Zeit, in welcher die Lehren der Philosophen fast unmittelbar zur Herrschaft kommen.

Unmerkbar gelangt das geschichtsphilophische Denken zu seiner Stellung. Die Philosophie ist lange Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, bevor sie den Menschen als geschichtliches Wesen, die Erscheinungen und Bildungen der Geschichte selbst zu begreifen strebt. Auch die Politik geht lange, gleich der Medicin, auf Verhaltungsregeln und Maximen aus, bevor sie die Elemente, die Physiologie jener Gebilde untersucht, welche ihren Gegenstand ausmachen. Und erst die Historiographie! Sie entbehrt noch aller Fähigkeit, die Vergangenheit nur halbwegs zu reproduciren; wo sie nicht aus der unmittelbaren Anschauung der selbsterlebten Gegenwart schöpft, also wo die eigentlich wissenschaftliche, gelehrte Arbeit beginnt, erweist sie sich — trotz aller antiken Reminiscenzen — als unzulänglich. Aber die Ereignisse peitschen den langsam wandelnden Gedanken weiter und weiter: zuerst emancipirt er sich von der geschichtlichen Religion, dann von dem geschichtlichen Staate, dem geschichtlichen Rechte, der traditionellen Sitte, Moral, Schönheitsidee. Der Bruch mit der Geschichte wird ideell vollzogen, und siehe da, es bricht auch Alles zusammen, was bloss auf den Schein seiner geschichtlichen Existenz pochen und sich nicht vor der Vernunft legitimiren kann. Dieser ideelle Bruch mit der Geschichte muss selbstverständlich in dem Denken über die Geschichte, in der Geschichtsphilosophie am stärksten zum Ausdrucke gelangen. Die Geschichtsphilosophie ist also nicht ein mehr oder weniger interessantes Bruchstück aus der Wissenschaftsgeschichte, sondern die Quintessenz der geistigen Bewegung unseres Weltalters. Sie ist, wie die *glandula pinealis* des Cartesius, der Punkt, in welchem die Lebensgeister zusammenströmen, der Punkt, wo die ideelle und reelle Welt einander am unmittelbarsten berühren. Die Auffassungen der Geschichte lassen sich nicht mit anderem Antiquitätenkram auf eine Linie stellen: Vergangenheit und Gegenwart haben einen allzugrossen Antheil daran. Es soll nicht gesagt sein, dass die Geschichtsphilosophie und die Leistungen auf diesem Gebiete an absolutem Werth alles Andere überragen; ja, es dürfte sich kaum behaupten lassen, dass sie an die Leistungen auf anderen Gebieten der

Philosophie auch nur hinanreichen; aber dass sie eine unvergleichliche historische Wichtigkeit haben, das wird sich wohl nicht verneinen lassen. Sonderbarerweise haben die meisten Historiker der Philosophie, der Literatur, des geistigen Lebens, der Cultur, oder wie sie sich nennen mögen, kaum eine Ahnung davon. Etwas dergleichen mag Buckle vorgeschwebt haben, als er das 13. Capitel seines Werkes schrieb. So sagt z. B. Fr. Harms: „Die Gründung einer geschichtlichen Weltansicht neben der physischen bildet das Wesen der deutschen Philosophie. Die Gründung und Ausbildung einer geschichtlichen und ethischen Weltansicht in Verbindung und zur Ergänzung der überlieferten physischen Weltansicht, ist das Wesen der deutschen Philosophie seit Kant.“ Harms erkennt richtig, wo der Schwerpunkt der neueren Philosophie aufzusuchen sei; aber er verkennt die historische Wirklichkeit. Nicht die deutsche Philosophie allein, nicht das 19. Jahrhundert insbesondere gründen oder bilden die geschichtliche und ethische Weltansicht; vielmehr ist schon das 18. Jahrhundert ein geschichtsphilosophisches zu nennen, und der deutsche Geist ist es nicht, der auf dem neubetretenen Pfade die Fackel voranträgt. (Vgl. Harms, Phil. seit Kant; Vorwort.)

Die volle Bedeutung der Geschichtsphilosophie tritt erst zu Tage, wenn wir uns das 18. Jahrhundert in seinem ganzen Umkreise vergegenwärtigen und überhaupt Frankreich, nicht die Nebenprovinz Deutschland, in den Mittelpunkt stellen. Wie man die alte Geschichte von Hellas und Rom aus, und nicht von Gallien und Britannien aus betrachtet, so hat man die neuere Geschichte, vor Allem die Geistesgeschichte seit etwa 1650, von Frankreich aus in's Auge zu fassen. Frankreich marschirt, wie im Allgemeinen, so auch in der Auffassung der Geschichte, an der Spitze der Nationen einher. Ich wage diese ketzerische Behauptung, ohne mich des Verrathes an der Nation schuldig zu fühlen, einfach weil sie evident ist; nur spricht man nicht gerne davon. Erst im 19. Jahrhundert gewann Deutschland durch seine Philosophie einen Vorsprung; es vertiefte auch sein historisches Wissen durch rücksichtslose Kritik; selbst die darstellende Kunst erreichte

eine ansehnliche Höhe. Aber es verlor einerseits durch ein unberechtigtes Hereinziehen metaphysischer Speculationen allen Boden unter den Füssen und verbohrte sich andererseits in die Tiefen des Detailwissens, wohin auch kein Strahl einer höheren Ansicht mehr leuchtet.

An der Schwelle des neuen Jahrhunderts wollen wir noch einen Blick auf das abgelaufene werfen, inwiefern es dem neuen vorgeabeitet. Es gewährt uns zugleich den Vortheil, im Zusammenhange zu überschauen, was historisch in einzelne Gruppen auseinanderfällt. An einem anderen Orte haben wir gezeigt, dass die Philosophie der Geschichte in zwei Aufgaben zerfällt: I. Geschichtserklärung und II. Geschichtsbeurtheilung.

I. Zunächst die Frage: Was hat das 17. Jahrhundert für die Geschichtserklärung geleistet? Die herrschende Religion in ihren beiden Spielarten erklärte die Geschichte, gleich der Natur, als ein Werk Gottes. Wir kennen den jüdisch-christlichen Gott in der Geschichte, den Geschichtsphilosophen auf dem Weltenthrone, der Alles kann, was er will, vor dessen Willkür sich der Mensch in Demuth zu beugen hat. Wir kennen auch die Scheu, welche das halbfreie Zeitalter (Bacon, Cartesius, Malebranche etc.) dem traditionellen Gotte gegenüber bewahrt, so dass es entweder aus Etiquette oder mit innerem Ernste den geschichtlichen Weltplan sammt dem Hilfsapparate der Wunder und Offenbarungen hinnimmt. Aber die Opposition beginnt sich schon zu regen. Leibniz steht unter denjenigen Philosophen, die überhaupt in göttlichen Dingen sich nicht blindlings dem Herkömmlichen unterwerfen, dem christlichen Gottesbegriffe am nächsten. Er gibt der theologisirenden Philosophie Deutschlands die Richtung von der Physikoteleologie auf die Ethiko- und Historikoteleologie. Jedoch tilgt er das Willkürmoment aus dem Gottesbegriff. Er setzt über Gott die intellektuellen und sittlichen Wahrheiten, er combinirt die rein religiöse Auffassung — den naiven Anthropomorphismus — mit einer Art der metaphysischen Weltbetrachtung, der teleologischen. Dadurch arbeitet er unbewusst an der Emancipation der Geschichte von Gott: Gott ist zwar der Schöpfer und Erhalter der Monadenwelt,

aber die Entwicklung des wahrhaften Seins und Geschehens vollzieht sich ihrer Anlage, ihrem inneren Wesen gemäss. Weit mehr, als Leibniz, rückten die Deisten Gott aus der Welt hinaus. Sie schoben ihn der Zeit nach vor die Welt, dem Raume nach ausserhalb, dem Range nach hoch über die Welt; er ist nur ein Postulat des Denkens, das einer ersten Ursache bedarf, weiter nichts. So bleiben der Mensch und das Naturgesetz auf dem Schauplatze der Weltgeschichte zurück. Vom Deismus Bolingbroke's und Voltaire's zum Atheismus Holbach's ist weniger als ein Schritt. Selbstverständlich fallen dieser Richtung der biblische Geschichtsplan von Adam bis Antichrist sammt dem Finger und den unerforschlichen Rathschlüssen Gottes zum Opfer, langsam, Stück für Stück, aber gründlich. Während der Theismus, auch in seiner philosophischesten Fassung, immer mehr an Boden verlor und der Deismus (resp. Atheismus) an Boden gewann, schuf sich die Philosophie in aller Heimlichkeit einen dritten Standpunkt, einen Zukunftsstandpunkt: den Pantheismus. Spinoza arbeitete der deutschen Philosophie, der „geheimen Religion" des 19. Jahrhunderts vor, welche den Fatalismus des grossen Juden mit dem Entwicklungsgedanken und dem Optimismus Leibnizens verbindet. Für das 18. Jahrhundert blieb der Spinozismus so gut wie bedeutungslos.

Wenn nun die ganze neuere Geschichte dahin drängt, den persönlichen Gott des Christenthums zu verneinen oder doch weitmöglichst über die Grenzen der Natur und Geschichte hinauszurücken, so frägt es sich, welche Kräfte dann das grosse Weltspectakel hervorbringen. Es bleiben der Mensch und die Natur. Das Verhältniss der äusseren Natur, der kosmischen und tellurischen Mächte, des anorganischen und organischen Reiches zum bewussten, denkenden und wollenden (*i. e.* geschichtlichen) Menschen wurde in dem Zeitalter, das wir betrachtet haben, kaum erörtert. Zwar sammelte Bodinus, was er aus antiken Quellen beibringen konnte, kritisirte es auch nicht ohne Selbständigkeit; aber ein rechtes Bewusstsein der Sache verbreitete sich, trotz des Aufschwunges der Naturwissenschaften, nicht. Erst das 18. Jahrhundert ergriff diese

Aufgabe mit Energie. Desgleichen blieb im 16. und 17. Jahrhundert die Frage unbeantwortet, wie sich der Mensch als leibliches Wesen zum Menschen als geistiges und sittliches Wesen verhalte. Der psycho-physische Unsinn Bodin's kann den wissenschaftlichen Untersuchungen des 18. und 19. Jahrhunderts gegenüber doch nur als Curiosum gelten.

Bevor wir die Rolle des Menschen in der Geschichte, wie sie das 16. und 17. Jahrhundert auffassen, näher erörtern, müssen wir die zwei Haupttendenzen aller möglichen Auffassung bestimmen.

Wie wir im zweiten Capitel gesehen, gibt es eine metaphysische und eine empirische (positive) Methode der Welterklärung. Jene setzt die Welt noch einmal, verdoppelt sie, um sie begreiflich zu machen, als ob wir am Leitfaden der Causalität über die phänomenale Welt hinaus gelangen könnten, und als ob das Sein irgendwie begreiflicher würde, wenn wir hinter demselben ein anderes, höheres Sein suchen. Wir kennen die platonischen Ideen, die aristotelischen Finalursachen — diese Entitäten von halb mythologischem Charakter, welche ihren anthropomorphen Ursprung zwar nicht so deutlich an der Stirne tragen, wie die theologischen Phantasmen, aber immerhin noch leserlich genug. Wir kennen auch die vorherrschende Richtung, die auf eine Identificirung von Denken und Sein, auf den Panlogismus, lossteuert und mit einer grossartigen optimistischen Verfälschung der Wirklichkeit abschliesst. Wir wissen auch, dass diese philosophische Richtung stark genug ist, um den pessimistischen Gehalt des Christenthums gänzlich zu verdunkeln und die Natur, wie die Geschichte als Werke Gottes in Objecte der Bewunderung zu verwandeln. Der Idealismus des 17. Jahrhunderts vertritt die metaphysische Methode, der Realismus die positive.

Der Idealismus ist durch die drei grossen Namen Cartesius, Leibniz, Spinoza repräsentirt. Cartesius liess durch seine Scheidung von Gott und Welt die alte religiöse Auffassung ziemlich ungestört. Dagegen machte sein Dualismus von Seelen und Körpern Epoche. Indem er aber Seele und Denken identificirte, lenkte er die Blicke einerseits von dem

Zusammenhange der äusseren Natur und der psychischen Vorgänge ab, andererseits legte er dem Denken eine Bedeutung bei, die den Blick von all den anderen seelischen Vorgängen ablenkte, welche nicht unter die Kategorie des Denkens fallen.

Seine auf Metaphysik basirte Psychologie, welche den Intellekt in den Vordergrund schob, erzeugte auch dort noch inadäquate Erklärungsweisen, wo man seine Metaphysik über Bord geworfen und die Seele nur als einen Namen für eine gewisse Gattung von Erscheinungen, nicht als ein substantielles Wesen beibehalten hatte. Entschieden bedeutsamer für die Geschichtserklärung ist die Metaphysik Spinoza's und Leibniz'.

Spinoza schreibt den nothwendigen Verlauf der Geschehnisse nicht den realen Factoren, sondern den Modificationen einer allgemeinen Weltsubstanz zu, die er bald Natur, bald Gott nennt, je nachdem er der physischen oder theologischen Auffassung seiner Zeit Rechnung trägt. An die Stelle der empirischen Causalität tritt der mysteriöse Zusammenhang mit dem All; an die Stelle einer zwecksetzenden Intelligenz tritt das blinde Walten einer ihrer inneren Nothwendigkeit unterworfenen Natur. Das Denken, Wollen, Handeln, mit einem Worte, die Geschichte der Menschen ist nicht aus anthropologischen Gründen zu erklären, den Kräften der Einzelnen und der Gesammtheit, dem Zusammentreffen der Umstände, der „*force des choses*" beizumessen, sondern entstammt einer Urkraft, welcher diese ihre höchste Aeusserung ebenso gleichgiltig ist, wie jede andere.

Die starre, um den Menschen unbekümmerte Nothwendigkeit Spinoza's verwandelte Leibniz in eine freundliche und weise Zweckmässigkeit.

Leibniz ist der Vater der modernen Entwicklungstheorien, der „organischen" Welt- und Geschichtsanschauungen, sowie Aristoteles ihr Urvater ist. Während jedoch bei Leibniz der metaphysische Untergrund deutlich sichtbar ist, schwebt bei den Neueren die ganze Anschauungsweise in der Luft, und vergeblich suchen sie ihre mysteriösen Einbildungen mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Alles soll sich aus der ursprünglichen Natur der Dinge selbst herauswickeln, aus dem

Begriffe selbst gestalten; Alles soll ein Resultat der ursprünglichen Veranlagung sein, nichts aus dem Zusammenwirken der Kräfte, aus dem Zusammentreffen der heterogenen Umstände erklärt werden. Damit man aber mit der Wirklichkeit nicht in Widerspruch gerathe, wird sie gepudert, geschminkt, gefälscht, und zum Schlusse verkündet der Tausendkünstler: Die Idee setzt sich doch durch!

Die positive Richtung in der Geschichtserklärung können wir auch kurzweg die anthropologische nennen. Das Bedürfniss des Verstehens führt zunächst auf die Motivation der geschichtlichen Handlungen. Noch überwiegt im 17. Jahrhundert die Erklärung aus freien Bethätigungen der Intelligenz. Doch eröffnen die Philosophen den Ausblick auf das dunkle Reich der Triebe, der Willensregungen, der psychischen Elementarkräfte, denen gegenüber die Intelligenz als durchaus secundär und gebunden erscheint. Man glaube ja nicht, die ganz gewöhnliche Erzählung, Darstellung, Erklärung der Geschichte, wie sie in jedem beliebigen Geschichtswerke zu finden ist, bleibe von den philophischen Strömungen des Zeitalters unberührt. Dass die pure Reproduction der Quellenangaben nebst Ausscheidung des Glaubwürdigen vom Unglaubwürdigen nicht das letzte Ziel der Geschichtsschreibung sei, ist kaum jemals bezweifelt worden, obgleich die Praxis nicht nur das Ueberwuchern, sondern auch die mitunter exclusive Schätzung derartiger Vorarbeiten aufweist. Jedoch führt nicht schon die unentbehrliche Kritik mitten in das Seelenleben der Einzelnen und der Völker hinein? Und nun erst die eigentliche Geschichtsdarstellung, deren Principien ja von Thukydides bis Ranke sich kaum geändert haben. Der Historiker tritt zunächst in ein Chaos von specifischen Ursachen, die sich freilich nicht philosophisch ergründen lassen. Die zufällig vorhandenen Kräfte, das Erbe der Vergangenheit, eine geniale oder heroische Persönlichkeit, das Herabfallen eines Steines, der Privatgroll eines Sklaven, die Vorzüge des Pilum vor der Sarissa, die grosse Idee, der feige Charakter, der religiöse Instinct der Massen, die Laune eines Weibes, die Geilheit eines Mannes: das Alles ist gegeben, und dennoch, welche

Verschiedenheiten zeigen die historischen Gemälde je nach dem philosophischen Standpuncte der Zeit oder des Mannes! Von der Beurtheilung sei noch gar nicht die Rede; das blosse Gewahrwerden, die Auswahl der Ursachen, das Gewicht, das den einzelnen Umständen beigemessen wird, Alles ist abhängig von dem philosophischen Geiste des Autors.

Wenn schon das Verhältniss des Geschichtsschreibers zu den gegebenen Daten von seinem Verhältniss zur Philosophie abhängig ist, um wie viel mehr wird er von ihr abhängig sein, wo er auf seine Schlüsse, seine Combinationen angewiesen ist. Sie können ihre Wahrheit nur durch Deduction von allgemeinen Principien empfangen, die Gegenstand des philosophischen Wissens sind.

Das Alterthum und in höherem Grade die Neuzeit haben gemerkt, dass neben der Geschichte, die in den Geschichtsbüchern erzählt wird, eine Geschichte einhergehe, welche einen wesentlich verschiedenen Charakter trägt. Diese letztere Geschichte haben die Philosophen entdeckt und gefördert: bei Aristoteles, bei Machiavelli, Bodinus und den Staatsrechtslehrern des 17. Jahrhunderts finden sich ihre Anfänge; die Aufklärer entwerfen sie und nennen sie philosophische Geschichte, Geschichte der Menschheit; man nennt sie dann Philosophie der Geschichte oder betrachtet sie doch als einen Bestandtheil derselben; die moderne Socialwissenschaft postulirt sie als Voraussetzung. Sie ist kein Hirngespinnst, keine Ableitung aus unbeweisbaren metaphysischen Voraussetzungen, sondern etwas höchst Reelles.

Wir wissen, dass nicht alle Philosophen der Geschichte einen metaphysischen Unterbau gegeben haben, sondern viele auf dem Boden der Erfahrung, der Anthropologie stehen bleiben. So die Schule Bacon's in England, die Skepsis in Frankreich. Aber die Metaphysiker sind darum nicht in die Geschichte des menschlichen Irrthums zu verweisen, vielmehr verdankt die Menschheit auch ihnen die tiefsten und wahrsten Auffassungen der Wirklichkeit. Die neuere Philosophie suchte vornehmlich über zwei Erscheinungen des historischen Lebens Klarheit zu gewinnen: über den Ursprung der Religion und

des Rechtes (resp. des Staates). Hier hatte sich die Theologie mit übernatürlichen Mitteln geholfen. Die Philosophie aber fragte: Welche psychischen Vorgänge erklären die Bildung, Erhaltung und Wandelung des religiösen und rechtlichen Lebens? Wir wollen die einzelnen Lösungsversuche nicht noch einmal reproduciren; sie kommen ja im 18. Jahrhundert wiederum zum Vorschein. Mit diesen, wie mit allen anderen historiosophischen Fragen sind zwei weitere Probleme verknüpft: das Problem der Willensfreiheit und das Verhältniss der Einzelpersönlichkeiten zu den Gesammtheiten. Was das erstere betrifft, so gewann in diesem Zeitalter der Determinismus die Oberhand. Was das letztere betrifft, so kennen wir die eigenthümliche Verirrung der jungen Aufklärung, aus den historischen Persönlichkeiten willkürliche, berechnende, egoistische Leiter der trägen, blöden, übergaunerten Masse zu machen. In dieser Hinsicht stehen sich die Aufklärer und die Romantiker der Volksseele auf das schärfste entgegen. Doch führte die fortschreitende Erkenntniss des inneren Zusammenhanges der succedirenden Zeiträume, die Erforschung der physischen und psychischen Grundlagen des historischen Lebens immer mehr über die Willkürstheorie und die Zurechnung dessen hinaus, was die Geschichte an Schlechtigkeit oder Verkehrtheit darbot. Nie aber gelangte die Aufklärung oder eine ihr homologe Richtung der positiven Philosophie zu einer Annulirung des Heroenthums und der Genialität, wie die Fanatiker der organischen Weltansicht.

II. Die Beurtheilung der historischen Thatsachen oder längerer und kürzerer Ereignissreihen kreuzt sich in vielfacher Weise mit ihrer Erklärung. Zwischen der Ableitung der Facten aus ihren Ursachen und der absoluten Beurtheilung derselben dient die relative Beurtheilung als Bindeglied.

(1) Die relative Beurtheilung erfolgt in Rücksicht auf ein bestimmtes, concretes Ziel nach dem Schema: nützlich, schädlich, gleichgiltig. Sie kann sein *A*) eine immanente in Hinsicht auf das Ziel des Handelnden oder des historischen Vorganges; *B*) eine rein äussere in Rücksicht auf das Ziel

des Beurtheilers, sei es politischer oder cultureller Art. Sie geht bloss auf den Effect, den Erfolg. Machiavelli ist ein um so classischeres Muster dieser Gattung, als bei ihm kaum die Spur einer Vermengung mit moralischen Urtheilen sich findet. Das Gewöhnliche ist freilich, dass nützlich und schädlich mit gut und böse verwechselt und es jeder historischen Persönlichkeit moralisch angekreidet wird, den Interessen und doctrinären Schrullen des Beurtheilers widerstrebt zu haben.

(2) Während die relative Beurtheilung ausserhalb die Philosophie fällt und mitten in das Treiben des Tages hineinführt, kann man hingegen die absolute Beurtheilung als die eminent philosophische Aufgabe bezeichnen. Letztere setzt die Welt der absoluten Werthe, der Ideen, voraus, die als Massstab zu dienen haben. *A*) Sie entscheidet, inwieferne eine historische That in der Richtung der Idee liegt, ihr entspricht oder nicht. *B*) Sie ist auf den idealen Gehalt der historischen Erscheinungen gerichtet, insoferne das persönliche Moment und die Zurechnung bei Seite gelassen werden.

Wählen wir zur Verdeutlichung des Gesagten ein Beispiel, den Cäsarismus etwa. Der Historiker wird uns sein Entstehen und Dasein erklären. Er wird nach der immanenten Methode alles dasjenige, was ihm förderlich war, von demjenigen, was ihm entgegenstand, scheiden. Er wird die Ausrottung der römischen Aristokratie als nützlich anerkennen, die Verlotterung eines Caligula oder Claudius nicht hinsichtlich ihres moralisch verwerflichen Charakters, sondern hinsichtlich ihrer schlimmen Folgen für das von ihnen vertretene Princip in Anschlag bringen. Bis zu dieser Beurtheilungsweise wagt sich auch die extremste Objectivität, so weit geht auch der Standpunkt der Standpunktlosigkeit, welcher im Grunde ein unerlässliches Durchgangsstadium der geschichtlichen Forschung bildet, aber nur um die Einmengung des Urtheils über die Thatsachen zu verhüten, bevor man diese selbst kennt.

Anders als die immanente verhält sich die äussere Beurtheilung. Nehmen wir an, der Geschichtschreiber sei einer bestimmten Verfassungsform, z. B. der republikanischen, zugethan.

An diesem seinem politischen Ideal wird er die historischen Thatsachen messen, sie billigen oder verurtheilen, je nach ihrem Verhältnisse zu demselben. Nun ist aber weder eine cäsaristisch-monarchische, noch eine republikanische Regierungsform *eo ipso* ein Gut, etwas, das Werth hat, sondern nur in Bezug auf andere Güter, als Mittel zu anderen Zwecken gelten die Formen. Frägt man weiter, so wird man auf den Bestand des Staates, auf Reichthum, Macht, Grösse u. dgl. verwiesen. Es mag sein, dass derlei imponirende Worte den Frager beschwichtigen; aber unschwer lässt sich bemerken, dass diese viel umfassenden Termini sich aus höchst mannigfachen Bestandtheilen zusammensetzen und ihren Werth von jenen Ideen empfangen, welche unzersetzbar wie die Elemente der Chemie, und unabhängig von einander in der inneren Erfahrung gegeben sind. Auf diese letzten Elemente aber stützt sich die absolute Beurtheilung. Die relative Beurtheilung ist neben ihr ganz berechtigt, so lange sie sich nicht übernimmt und ihr „nützlich und schädlich" nicht mit den absoluten Werthurtheilen confundirt. Wenn sie aber das, was dem concreten Zwecke entspricht, schon deswegen, weil es entspricht, für (moralisch) gut, für schön, wahr und beglückend hält, so irrt sie, so verwirrt sie.

Die absolute Beurtheilung an und für sich, abgesehen von der relativen, ist die Quelle zahlreicher Widersprüche in den Urtheilen, Widersprüche, welche die Erfahrung der Jahrhunderte und des Tages darbietet. Die Philosophie hat nicht vermocht, dieselben auszugleichen; sie kehren immer wieder, denn sie sind radical und weisen auf die innere Unlogik der Weltverfassung, innerhalb deren die Vernunft und das Gewissen eine Anomalie sind, welche sich an ihren Trägern rächt. Am schärfsten widerstreben sich die elementaren Lust- und Unlustempfindungen, die zur Idee der Eudämonie führen, einerseits, und die specifisch ethischen, auf das fremde Wohl gerichteten Willensbestrebungen andererseits. Das Mittelalter opferte die Eudämonie dem Ethos, die Neuzeit versuchte zum Theil den umgekehrten Weg; aber es geht nicht. Alle Compromisse schlagen fehl, denn sie suchen das Unver-

einbare zu einen. Es erzeugen sich wohl halbschlächtige Gebilde — und müssen sich in der Praxis erzeugen — wie Klugheit, Recht, Sitte: aber sie tragen den Keim des Verderbens in sich, oder fressen sich gegenseitig auf, und sind ihren Untergang werth, weil sie bestehen und nicht bestehen sollen. Dieser ewige Widerspruch ist der Dämon, welcher die Menschheit immer von neuem zu neuen Versuchen, das Glück und die Wahrheit zu finden, aufstachelt, auch wenn sie, müde hingesunken, Jahrhunderte durchschlummert hat.

Dass die Wirklichkeit, und die geschichtliche Wirklichkeit besonders, den idealen Anforderungen nicht entspreche, dass im Ganzen die schärfste Dissonanz zwischen Ideal und Wirklichkeit obwalte, wurde der Menschheit um so klarer, je deutlicher sie sehen lernte. Jedoch ging da die Beurtheilung einen doppelten Weg. Einerseits wurde die Discrepanz aufgefasst, ja über Gebühr bis zur totalen Weltverneinung ausgebildet: der Pessimismus. Andererseits ward die Idee in aller Stärke aufgefasst und dem idealen Gehalte der Natur und Geschichte aller Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit aufgeopfert: der Optimismus.

Die optimistische Richtung (der idealistischen Philosophen, Leibniz', der englischen Moralisten) verwendete zur Ausgleichung, oder wenn man will, zur Verdeckung des Widerspruchs ihre religiösen oder metaphysischen Potenzen; überhaupt, wo diese vorwalten, ist der Optimismus mitten darunter und in der Regel unausrottbar. Dagegen war die realistische Philosophie und die Skepsis durch kein übermächtiges Vorurtheil an einer richtigeren Beurtheilung der Welt verhindert. Der Pessimismus ist die natürliche, ungekünstelte, angemessene Betrachtungsweise, er ist der wahrhaftige Idealismus; der Optimismus ist die Quelle aller Verfälschungen des Wirklichen, der Hemmschuh einer besseren Zukunftsgestaltung, ein Zerrbild des echten Idealismus. Der Pessimismus der Aufklärungsphilosophen wendete sich mit Abscheu von dem Fratzengesicht der historischen Wirklichkeit ab und sprach: Lasset uns eine Welt machen nach dem Ebenbilde unserer Ideen. Der Optimismus warf sich zum Anwalt der alten Vettel auf, ja pries ihre Flecken

und Warzen als Mittel, die Schönheit ihrer ungefleckten Theile zu erhöhen. Der Pessimismus des Aufklärungsalters missbilligt die Vergangenheit, erklärt sie wohl aus ihren Ursachen, aber verurtheilt sie als das Ergebniss blinder, vernunftloser, bösartiger Kräfte. Der Optimismus bejaht die Geschichte, erklärt sie, rechtfertigt sie und ist allezeit bereit in's *Asylum ignorantiae* seiner Theologie und Teleologie zu flüchten. Der Pessimismus übertreibt die Zurechnung, das Unterschieben böser Motive und vernachlässigt, ja leugnet nicht selten die Spuren des Idealen in der Geschichte. Der Optimismus dagegen beschönigt das Uebel und dichtet die Welt im Sinne des Ideals um. Der Pessimismus erwartet Alles von der Zukunft und schätzt die Gegenwart nur, insoferne sie von gröberen Verirrungen der Vergangenheit frei ist. Der Optimismus erhebt Vergangenheit und Gegenwart zur Höhe des Ideals, wenn er auch zu seiner vollen Befriedigung der Aussicht auf eine noch vollkommenere Zukunft bedarf.

Innerhalb der Aufklärungsphilosophie war jedoch auch eine mildere Richtung vorhanden, welche durch das 17. und 18. Jahrhundert zu verfolgen ist. Man erkannte wohl die Abweichungen des historisch Wirklichen vom Idealen, dabei verdeckte und beschönigte man es nicht. Herbert v. Cherbury bemerkte z. B. den Abstand zwischen dem geschichtlichen Glauben und der religiös-moralischen Idee, welche er im Kopfe trug, auf das Deutlichste. Statt die Dissonanz zu nehmen, wie sie gegeben war, dichtete er in die Wirklichkeit seine idealen Normen hinein, erklärte diese für den Kern, das Wesen, den Untergrund der historischen Religionen; die Abweichungen jedoch setzte er zu blossen Hüllen des Wahren, zu wesenlosen Erzeugnissen der Dummheit herab. Den Kern machte er zur esoterischen Lehre der Religionsschöpfer, der Wissenden, der Vernünftigen; die Hüllen zum Pöbelwahn, zu bedeutungslosen Verunstaltungen des Kernes, welche sich wie die Schlacken vom Erze ausscheiden lassen. Diese sehr ansprechende Manier, die Geschichte zu idealisiren, erwarb sich viele Anhänger; aber auch dahinter verbirgt sich nur eine subtilere Art der Verwechslung dessen, was sein soll und was

ist. Soweit es sich um eine psychologische Erklärung des Glaubens oder des Rechtes handelt, mag Einiges an diesen idealen Suppositionen principiell berechtigt sein; wo sie sich aber anlassen, die Geschichte zu verfälschen, müssen sie zuzurückgewiesen werden.

Noch ein anderes Vorurtheil der Optimisten und Semioptimisten ist ganz darnach angethan, die Wirklichkeit und ihre Schätzung zu corrumpiren. Es ist die Lehre, welche im theologischen Jargon heisst: Gott belohnt das Gute und bestraft das Böse, im metaphysischen: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Die Anhänger dieses grundfalschen Satzes stellen sich auf die Seite des durchdringenden Erfolges. Sie nehmen von vorneherein gegen die Unterliegenden Partei. Sie suchen die idealen Momente auf der Seite des Siegers und übertragen das *vae victis* auch auf das Feld der parteilosen Beurtheilung. Vorausgesetzt, das Gute und Werthvolle wäre wirklich das Siegreiche, so verkennen sie doch die grässlichen Mittel, den entsetzlichen Kampf, durch den es siegreich wird; sie rechtfertigen die Mittel durch den Zweck; sie lassen es nicht bei der Erkenntniss der brutalen Nothwendigkeit bewenden, sondern schicken sich zur Rechtfertigung, zur Absolution, zur Canonisirung des Verwerflichen an. Die Jesuiten sind nicht die Erfinder des Satzes: „Der Zweck heiligt die Mittel". Er ist so alt wie die Menschheit. In der Fassung: „Der Zweck bedingt die Mittel", gehört er zu den Staatsgrundgesetzen der Weltordnung, ist er die Erkenntniss einer scheusslichen Nothwendigkeit; in der Fassung: „Der Zweck h e i l i g t die Mittel", ist er ein furchtbarer Wahn, der die Existenz und die Wirksamkeit der idealen, vor Allem der ethischen Normen vernichtet, oder die Ausgeburt eines Egoismus, welcher das gerade Gegentheil der edleren Menschheitsbestrebungen darstellt. Und doch beruht so ziemlich Alles Handeln, demnach auch alles Werthvolle daran, auf diesem Satze! Das hat Mandeville geahnt und dafür hat ihn die Welt gesteinigt. Wer aber je in das Getriebe der Ursachen hineingeblickt, die zur Gestaltung des Guten zusammenwirken, der wird auf ewig für den theoretischen Optimismus verdorben

sein und ihn als einen ebenso irrthümlichen, wie verderblichen Wahn bekämpfen.

So weit aber auch die Richtungen auseinandergehen mögen, in einem Punkte treffen sie doch alle zusammen: in der immer klareren Anerkennung des Fortschrittsgedankens. Aus unscheinbaren Anfängen erwächst er im Alterthum, macht mit der christlichen Philosophie den ersten Versuch des Wachsthums, bleibt aber dann Jahrhunderte lang auf derselben Stufe stehen, um mit dem zunehmenden 16. und 17. Jahrhundert in die Höhe und Breite zu gehen, und im 18. endlich alle Parteien unter seinem Laubdache zu versammeln. Der Fortschrittsgedanke amalgamirt sich mit der mechanistischen (positiven) und organischen (theologisch-metaphysischen) Weltauffassung; er widerstrebt nicht dem Nothwendigkeits- und Zufallsgedanken, dem Entwicklungsgedanken zeigt er sich besonders wahlverwandt. Vor anderen Theoremen hat er die Fasslichkeit und Popularität für sich.

Zuerst hatten die Christen überhaupt gefunden, dass ihre Religion besser sei, als die der gottverdammten Heiden und Juden; später fühlten sich die Protestanten den Katholiken gegenüber als die Vorgeschrittenen. Dann kamen die Gelehrten und begannen ihr Wissen über das der Alten zu stellen. Dann kamen die Dichter und hielten ihre Verse sowohl, wie ihre Einfälle für besser, als die der Classiker. Die Franzosen vor Allem im Vollgefühle ihrer geistigen Kraft griffen mit Freuden nach einer Anschauung, die auch ein wenig ihrer Eitelkeit schmeichelte. Und die Deutschen? Nun, sie fanden, es sei des lieben Gottes würdiger, wenn er die Menschen langsam zum Bewusstsein ihres Menschenthums bringe, anstatt sie mit einem Male vernünftig zu machen; und weil es ein des lieben Gottes würdiger Einfall war, so glaubten sie ebenfalls an den Fortschritt. Auch die Engländer glaubten an den Fortschritt, weil sich täglich ihr Geld, ihre Colonien und ihre Arbeitssklaven mehrten. Nun wenn Alles glaubt, kann doch die Wissenschaft allein nicht ungläubig sein. Weil es aber nicht ihrer Natur gemäss ist, zu glauben, sondern weil ihr das Wissen am Herzen liegt, so nimmt sie vorläufig den Fortschritt

als Problem. Der Fortschritt als philosophisches Problem, das ist ungefähr der Ausdruck für das Stadium, in welchem sich dieser Gedanke zu Anfang des 18. Jahrhunderts befindet. Und zwar der wahrhaftige Fortschritt — nicht die Rücklaufs- oder Cyklentheorie, nicht die Verurtheilung alles Geschehens als gleich werthlos und verächtlich, endlich nicht die Idee der blossen Veränderung, des Anderswerdens, des progressiven Differenzirens — wird die Lieblingsdoctrin des neuen Jahrhunderts.

So sehen wir die Philosophie der Neuzeit langsam und von allen Seiten zugleich an dem Umsturze der dogmatischen und historisch gegebenen Weltanschauung cooperiren. Neben dieser zerstörenden Tendenz entwickelte sie auch eine schöpferische Kraft, welche von der Theologie durch die Metaphysik hindurch einer realistischeren Auffassung der Wirklichkeit entgegenstrebte. Und zwar sind die Metaphysiker daran in ihrer Weise ebenso betheiligt, wie die Empiriker. Wenn die Metaphysiker von heute den Werth der empiristischen Richtung herabsetzen, so muss betont werden, dass gerade der Empirismus den Weg zur wahrhaften Wissenschaft des Wirklichen und der Geschichte insbesondere gefunden hat. Wenn die unphilosophischen Empiriker des 19. Jahrhunderts auf die Metaphysiker herabsehen, so kennen sie in der Regel nicht einmal die Geschichte ihrer eigenen Disciplin, geschweige denn die der verachteten Philosophie. Wenn endlich August Comte die idealistische und realistische Richtung in einen Topf und mit der Grabschrift: „metaphysisch“ zu den Todten wirft, so kann man geltend machen, dass gerade die revolutionäre Doctrin, welche er bekämpft, die Anfänge derjenigen Philosophie umschliesst, welche er für die einzig berechtigte hält, nämlich der philosophie positive.

Die Philosophie der Aufklärungsepoche nahm in raschem Zuge den Weg von der Natur zum Menschen, als intellectuellem, ethischem, socialem, d. h. Geschichte machendem Wesen. Dadurch gewann sie das allgemeine Interesse, erhöhte die Schätzung und befestigte die Stellung der neuen Hierarchie, nämlich der Geistesaristokratie mit ihrem Comitate der Gebil-

deten. Es gibt Leute, die es ärgert, dass eine Geistesaristokratie existirt, und die sie deshalb leugnen. Andere verlangen von ihr, sie solle auf ihren Adelsbrief verzichten und in den Dienst des Pöbels treten.

Unsere „beste Welt“ ist nun einmal eine gigantische Oligarchie, so dass uns nichts übrig bleibt, als uns auf die Seite des wahrhaftigen Adels zu stellen und die Solidarität mit der ordinären Sorte „bipes“ abzuweisen. Die Aristokratie des Geistes repräsentirt den *homo sapiens* mitten in einer Welt, in welcher die drei Typen der Thierfabel, „Schaf, Wolf und Fuchs“ vorherrschen. Ihnen gegenüber hat der *homo sapiens* zuerst das Wort und den Begriff der „Humanität“ zu Ehren gebracht. Dass es der Geistesaristokratie einmal gelungen ist, auf die Weltschicksale Einfluss zu bekommen, das macht die ganz einzige Stellung des 18. Jahrhunderts aus; ja es bildet neben dem Hellenenthum das grossartigste Moment der bisherigen Geschichte — Gründe, welche uns nicht an der Möglichkeit einer besseren Zukunftsgestaltung verzweifeln lassen; wir können wenigstens hoffen, dass die Vernunft, welche sich auf unserem Planeten mitten in eine heterogene Welt hinein entwickelt hat, doch endlich der *varietas homo sapiens* über *homo lupus, vulpes et Rindvieh* den Sieg verleihen werde.

Auf das neue Jahrhundert folgte das neueste; auf das Jahrhundert der Humanität das der Restauration; aber es brachte keine Restauration schlechthin, sondern eine Potenzirung der Bestialität durch Raffinement. Und was sagte *homo sapiens* dazu? Nun, er wehrte sich, er zeigte der Zeit ihr Spiegelbild, er wandte ihr auch entrüstet oder resignirt den Rücken. Aber er mengte sich auch in die Gesellschaft der Heuchler, die zu ihrem Treiben eine pharisäische Grimasse schneiden. Die Intelligenz, das Raffinement in den Bestrebungen der Zeit verblendete ihn zudem derartig, dass er ihnen einen Werth beilegte, welchen sie nicht haben. So steht denn die Welt des Geistes vor einem Abgrund, in dem sie zu versinken droht; sie ist in Gefahr, als Kupplerin des gemeinen Interesses schandvoll unterzugehen. Sie blicke hin auf einen Daseinskampf, der das Heiligste vom Altar reisst und fordert, dass man seine Gräuel

nicht als elementare Uebel, wie Pestilenz und Hungersnoth, ertragen lerne, sondern als providentielle Wohlthaten verehre; sie blicke hin auf eine Welt, die sich der Humanität rühmt, aber Rad und Daumschraube durch alle Grade psychischer Folterqualen ersetzt hat; sie blicke hin auf eine Zeit, die ihre Märtyrer nicht tödtet, aber 70 Jahre leben lässt, um sie 70 Jahre lang zu tödten, welche in Unbefriedigung sich selbst verzehrt, und der in der Jagd nach dem Glücke auch die Fähigkeit, glücklich zu werden, verloren gegangen ist.

Die Aera der Religionen ist vorüber, die der Methaphysik im Niedergange. Kindliche oder unbegreifliche Voraussetzungen werden die Menschheit in Zukunft nicht mehr bewegen, auf den Leim gewisser Standesinteressen zu kriechen, oder überhaupt dem Ideal der Humanität näher zu treten. Die Philosophie der Gegenwart und Zukunft muss Wirklichkeitsphilosophie auf anthropologischer Basis sein. Es gibt keinen Himmel und keine Hölle unter oder über der Welt, wohl aber gibt es Himmel und Hölle in der Welt und in der Menschenbrust. Es gibt eine Möglichkeit, das infernalische Wesen des Menschen durch ein göttliches Element in ihm selber zu bändigen; es gibt eine Möglichkeit, das Gefühl des Hölle nicht blos zu übertäuben, sondern auch zu bewältigen. Warum sollte die Menschheit das Streben nach wahrer Beseligung aufgeben, weil das Ziel überhaupt nie erreichbar ist? Die Weltverneinung ist nur ein nothwendiges Resultat der Beurtheilung. Sie kann nie ein Princip der Praxis sein: denn die Praxis setzt das Leben voraus. Wenn man aber lebt, so können Resignation und Quietismus niemals gelten; die Philosophie des Lebens geht vielmehr auf die That, und zwar auf die gute That. In den Himmel kann die Menschheit nur gelangen durch ein Handeln im Namen der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit. Das ist die wahrhaftige Dreieinigkeit und die wahrhaftige Philosophie der Erlösung!

Druck von J. C. Fischer & Comp. Wien.

Nachträge und Berichtigungen.

p. 24, Zeile 14 von oben statt Erlösung lies Erwählung
p. 26, zu Anmerkung 6 setze hinzu I. p. 199.

p.	37,	Zeile	12	von	oben	statt	Teleologie	lies Theologie
p.	37,	„	1	„	unten	„	sie	„ er
p.	48,	„	1	„	oben	„	Athmospäre	„ Atmosphäre
p.	48,	„	18	„	unten	„	Acschines	„ Aeschines
p.	51,	„	4	„	oben	setze hinzu H. Grotius.		
p.	54,	„	1	„	unten	statt	hat	lies trägt
p.	60,	„	10	„	„	„	sonst den	„ den sonstigen
p.	69,	„	15	„	oben	„	sein	„ seine
p.	69,	„	15	„	unten	„	des	„ der
p.	74,	„	11	„	„	„	wendet	„ wendete
p.	78,	„	17	„	„	„	nun	„ heute
p.	140,	„	18	„	„	„	ihn	„ einen
p.	154,	„	2	„	„	„	sind	„ sein sollen
p.	157,	„	19	„	„	„	mussivisch	„ musivisch
p.	157,	„	8	„	„	„	hat	„ hatte
p.	180,	„	4	„	oben	„	fern	„ getrennt
p.	189,	„	2	„	unten	„	selber	„ selbst
p.	202,	„	3	„	„	„	gibt	„ gebe
p.	204,	„	1	„	oben	„	unster	„ unter

p. 206, zu Anmerkung 4, setze hinzu a. a. 896 (II, 157)

p.	217,	Zeile	5	von	unten	statt	nichts	lies nicht
p.	225,	„	8	„	oben	„	falschen	„ halben.

D16.8 .M47
Die philosophische Geschichtsauffassung
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00001 4938